Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien

Ihr Sinn und Wert
im Lichte heutiger Fragen
und Bedürfnisse

von
Ernst Böminghaus
S. J.

060.31
B639

Exerzitien-Bibliothek

Erläuterungen
der Exerzitien und Aszese
des hl. Ignatius
von Loyola

Herausgegeben von deutschen Jesuiten

Fünfter Band

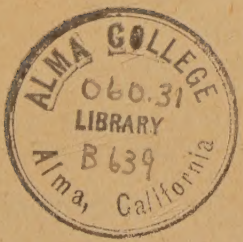
Univ. California

Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien

Ihr Sinn und Wert
im Lichte heutiger Fragen
und Bedürfnisse

von

Ernst Böminghaus S.J.



Freiburg im Breisgau 1927
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

2262

Imprimi potest

Coloniae, die 7 Septembris 1927

BERN. BLEY S. J.,
Praep. Prov. Germ. Inf.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 16. Septembris 1927

d. m.
RÖSCH

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. Freiburg i. Br.

VORWORT

Diese Arbeit lag Männern vor, deren billigendes Urteil mir den Mut gibt, sie zu veröffentlichen. An erster Stelle muß ich Herrn Dompropst Professor Dr. Mausbach für die prüfende Durchsicht und für wertvolle Winke ehrerbietig danken. Wichtige Förderung erfuhr die Arbeit durch den selbstlos dargebotenen Rat meines Ordensgenossen P. Walter Sierp, der in seinem Amte als Leiter des dritten Jahres der geistlichen Ordensbildung tiefe Einsicht in den Geist der Exerzitien gewinnen konnte.

Die Absicht der Arbeit geht nicht auf Streit, sondern auf Dienst; Dienst an echter katholischer Überlieferung und Dienst am Leben.

Münster i. W., 27. April 1927,
am Feste des hl. Petrus Canisius, der als einer der ersten Deutschen die Ignatianischen Exerzitien machte und durch sie «im Geist und in der Wahrheit beten lernte» (Geistl. Vermächtnis Kap. 4).

Ernst Böminghaus S. J., Dr. theol.

INHALT

I. Einleitung.

Innerer Grund dieser Arbeit: Die Gegenwartsfragen der Frömmigkeit rühren alle an die Aszese der Ignatianischen Exerzitien S. 1. — Es handelt sich zunächst um die Exerzitien in ihrer ungebrochenen Form und um den von ihnen ausgegangenen Geist S. 2. — Fragen und Beschwerden gegenüber der Aszese der Exerzitien S. 3. — Warum die Antwort darauf oft unzulänglich blieb S. 5.

II. Zusammenhänge und Eigenart.

Die geschichtlichen Abhängigkeiten; Stand der wissenschaftlichen Frage S. 10. — Die ideengeschichtliche Stellung innerhalb der christlichen Aszese S. 12—18. — Zwei große Strömungen: die eine, die von der Schulung der Seelenkräfte zur Gottvereinigung emporleitet; die andere, die von der ergriffenen Christusfülle ausgeht S. 15. — Franz von Assisi als ein Höhepunkt in dieser zweiten; seine «evangelische» Frömmigkeit S. 16. — Ignatius in seinen Exerzitien vereinigt beide Richtungen in eigenartiger Weise S. 17. — Er geht mit seiner Aszese auf den Kern des Evangeliums S. 18. — Der Kern des Evangeliums: «Metanoeite», Entscheidung. — Lebensentscheidung im Sinne des Evangeliums Angelpunkt der Ignatianischen Aszese S. 20. — Religionspsychologischer Sinn des «Entscheids» S. 21. — Entscheid als einmalige Tat und als Richtung S. 22. — Aus diesem Kernpunkte des Entscheides ergeben sich die Einzelheiten Ignatianischer Eigenart S. 23—34.

Der «Wille Gottes» S. 24. — «Ordnung» des Lebens S. 25. — Jesus der sichtbar gewordene «Wille Gottes», der Kernpunkt dieser Aszese S. 27. — Die persönliche Bedeutung des «Willens Gottes» S. 28. — Großmut als Grundstimmung S. 28. — Exerzitien nur für Wenige gedacht S. 29. — Gipfeln in den «Räten» S. 30. — Ihre apostolische Richtung S. 32. — Die Aszese der Exerzitien ein lebensvolles Ganzes S. 34.

III. Eigenart und Stellung des Gottesgedankens in der Aszese der Exerzitien.

«Periphere» und «zentrale» Frömmigkeit S. 35. — Wie das Eigentümliche des Gottesgedankens der Exerzitien zu erkennen ist: aus einer Durchschau durch die ganzen Exerzitien S. 36. — Der Gottesgedanke im «Fundament»; in den Sündenbetrachtungen; in den Heilandsbetrachtungen; in der Betrachtung von der Liebe S. 37.

Die Betrachtung von der Liebe entscheidend für die Erkenntnis des Ignatianischen Gottesgedankens «Liebe der Freundschaft» S. 44.

Bedenken und Mißverständnisse S. 47—69.

«Reine» Liebe — Liebe erst am Ende der aszetischen Führung der Exerzitien? S. 48. — Die Ansicht E. Przywaras S. 49.

Ist der Gott der Exerzitien auch der Gott der Offenbarung und der Gnade S. 52? — Kindschaft und Freundschaft zu Gott S. 55.

«Wandel in der Gegenwart Gottes» — nach den Exerzitien S. 57.

Die Exerzitienfrömmigkeit zu «anthropozentrisch»? — Die «Ecole française» S. 59.

Über «anthropozentrische» und «theozentrische» Frömmigkeit S. 62. — Zusammenfassung S. 68.

IV. Die Jesusfrömmigkeit nach den Ignatianischen Exerzitien.

«Christusfrömmigkeit» und «Jesusfrömmigkeit» S. 70. — Die Exerzitien lehren «Jesusfrömmigkeit»; aber in besonderer Weise. — Worin dieses Besondere besteht S. 71. — Das Jesusbild der Exerzitienfrömmigkeit nur aus dem seelischen Gang der Exerzitien abzuschauen S. 71. — Darstellung dieses Ganges S. 72. — Zur Betrachtung vom «Reich Christi»: Ein Bedenken S. 74. — Die Bedeutung der Betrachtung von «den zwei Fahnen» für das Jesusbild S. 79. — Geist der Bergpredigt S. 80. — Der «dritte Grad der Demut» S. 82. — Jesus als der «Weg» S. 87.

Die Ignatianische Jesusfrömmigkeit gegenüber andern Richtungen:

Die «liturgische» Heilandsfrömmigkeit. — Ein Bedenken von ihr aus gegen die Exerzitien S. 89.

Der hl. Franziskus — ein Gegensatz? S. 94.

Die oratorianische Schule S. 96.

V. Die Kirche in der Ignatianischen Aszese.

Die Stellung von «Kirche» in der katholischen Frömmigkeit überhaupt — und heute besonders S. 100. — Mißtrauen gegen die Exerzitien in dieser Hinsicht S. 101. — Die Auffassung von Kirche, die der Exerzitienfrömmigkeit zu Grunde liegt: «Reich Christi» — «Civitas Dei». — Entwicklung dieser Auffassung aus der Betrachtung vom «Reiche Christi» S. 102 — und von den «zwei Fahnen» S. 103.

Bleibt da noch Raum für die Auffassung der Kirche als «Corpus Christi mysticum»? S. 105. — Die Kirche als «Ecclesia hierarchica» S. 106. — Die Aufgabe der Frömmigkeit gegenüber der «Ecclesia hierarchica» S. 106. — Ein Bruch in der Geisteswelt des Ignatius? S. 107. — Sinn des Kirchengehorsams nach den Exerzitien S. 108. — Organische Stellung der «Regulae sentiendi cum ecclesia» S. 109

VI. Der Mensch.

Ignatius ein Menschenkenner; seine Einschätzung der menschlichen Kräfte S. 112.

Seine Aszese arbeitet mit klaren Erkenntnissen für Erfassung des Gesamtzieles, wie im Einzelbemühen S. 113. — Seine «Regeln der Wahl» S. 115. — Bedeutung der Gewissenserforschung innerhalb der Ignatianischen Aszese S. 117.

Der Wille. — Seine Bedeutung in der Aszese der Exerzitien — Darf nicht übertrieben werden S. 119. — Psychologische Begründung dieser Willensschulung S. 120.

Das Gemüt. — Ist hier der schwache Punkt der Ignatianischen Art? S. 121. — Zucht der Gefühle S. 123. — Kein Schema für alle S. 124.

Der Mensch im Sinne der Exerzitien in seinem Gesamtbild S. 125.

Einzelfragen S. 128—151.

Die Exerzitien und die Erziehung der Persönlichkeit S. 128. — Die Exerzitien und die Kultur und Kulturschaffen S. 130. — Der Ignatianische Mensch nur ein Mensch der «Selbstüberwindung», dem der «innere Reichtum» fehlt? S. 133. — Männliche Aszese S. 134.

Übertriebener Subjektivismus und Individualismus? S. 136.

Ist Würde und Wirkung der Gnade hinreichend geachtet? S. 140. — Ist die Ignatianische Aszese hinsichtlich ihrer Stellung zur Gnade heute das, was uns nottut? S. 144.

Ignatianische Aszese und Mystik S. 144—151. — Wesen der Mystik. — Mystik im weiteren und engeren Sinne S. 145. — Exerzitienfrömmigkeit als Vorbereitung auf die Mystik. — Psychologische und aszetische Vorbereitung S. 146. — Die Schule des P. L. Lallemant S. 147.

VII. Zeitbedingt oder allgemeingültig?

Sind die Exerzitien und ihre Frömmigkeit nur «antireformatorisch» eingestellt? S. 152. — Die stärkere Betonung der Persönlichkeit im Geistesleben und in der Frömmigkeit ein Fortschritt überhaupt S. 153. — Weiterwirken religiöser Auffassungen von der Reformation bis auf unsere Zeit und Stellung der Exerzitienaszese dazu S. 155.

Exerzitienfrömmigkeit, Barockfrömmigkeit? S. 157. — Barockstil nicht einfachhin «Jesuitenstil» S. 159.

Die Exerzitienfrömmigkeit «romanisch»? S. 160. — Bedeutung des Volkhaften auch für die Frömmigkeit S. 161. — Der «spanische» Geist S. 162.

VIII. Die Praxis.

Die «großen» Exerzitien S. 165. — Nicht nur für die Gesellschaft Jesu S. 167, auch für die Laien S. 168. — Die gekürzten Exerzitien im Ignatianischen Geist S. 169.

Wiederholungsexerzitien; Schwierigkeiten für Ordensleute S. 172, für Laien. — Exerzitien für weitere Kreise nach dem Wortlaute der Ignatianischen Weisung und nach seinem Geiste S. 173. — Sind die Laien von heute als die «rudes» im Sinne des Exerzitienbüchleins zu betrachten? S. 174. — «Franziskanische» und «liturgische» Exerzitien S. 175.

LITERATUR

I. Quellen.

Monumenta historica Societatis Iesu. Matriti. Bisher über 50 Bde.

Daraus vor allem:

Monumenta Ignatiana. 4 Serien:
Ser. I. 12 tomi: S. Ignatii Epistolae et Instructiones. 1903 ff.
Ser. II. Exercitia spiritualia S. Ignatii et eorum Directoria; ed. A. Codina. 1 tom. 1919.
Ser. III wird die Ordenskonstitutionen enthalten (in Vorbereitung).
Ser. IV. Scripta de S. Ignatio. 2 tomi. 1904 f.

Deutsche Ausgabe der Exerzitien:
Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, nach dem spanischen Urtext, übertragen von Alfr. Feder S. J. [3] Regensburg 1924.

Nadal, Epistolae. 4 tomi. Madrid 1898 ff.
Polanco, Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Iesu historia. 6 tomi. 1903 ff.
Monumenta Xaveriana. 2 tomi. 1899 ff.
Karrer, O., Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Briefe und Unterweisungen. Freiburg 1922.
Acta Sanctorum t. VII. (Iulii).
Constitutiones Societatis Iesu. Lat.-span. Ausg. von Torres. Madrid 1898.

II. Die wichtigsten Kommentare zu den Exerzitien.

Die Directoria in Monumenta Ignatiana ser. II.
Gagliardi, A. (1537—1607), Commentarii seu Explanationes in Exerc. spirit. Brügge 1882.
Suarez, Franc., De Spiritualibus Exercitiis S. Ignatii cap. V ad VII, l. 9: Tractatus de Religione. Neudruck, Paris 1909.

Palma, De la, Lud. (1560—1641), Camino espiritual. Alcalá 1626. Lateinische Ausgabe von J. Nonell, 2 Bde., Barcelona 1887.
Diertins, Exercitia spiritualia S. P. N. Ignatii cum sensu eorum explanata. Antwerpen 1693.
Le Gaudier, A., Exercitia tertiae probationis Soc. Iesu. Mainz 1744 (Neudruck).
Ferrusola (1705—1771), Commentaria in librum Exercitiorum b. P. Ignatii de Loyola, ed. J. Nonell. Barcelona 1885.
Roothaan, J., Exerc. spirit. notis illustrata. Brügge 1897.
Nonell, J., Ars Ignatiana. Barcelona 1888.
— Étude sur le texte des Exercices de St Ignace. (Französ. Übers.) (= C. B. E. Heft 73—76.) Paris 1922.
— Los Ejercicios espirituales de N. P. S. Ignacio en sí mismos y en su aplicación. Manresa 1896.
Meschler, M., Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, erklärt und in Betrachtungen vorgelegt. 2 Tle. Freiburg 1925/26.
Hettinger, F., Die Idee der geistlichen Übungen. Regensburg 1853.
Hummelauer, Fr. v., Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta. [2] Freiburg 1909.
Gutierrez, J., Manual de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola 2 Bde. Zaragoza 1912.
Collection de la Bibliothèque des Exercices de St Ignace. (= C. B. E.) Enghien-Paris. Begründet von H. Watrigant, bis 1926 100 Hefte. Die Sammlung ist damit abgeschlossen.
«Manresa», Revista trimestral de Ejercicios. Bilbao 1925 f.

III. Sonstige benutzte Literatur.

Adam, K., Das Wesen des Katholizismus. [2] Düsseldorf 1925.
Astrain, A., S. J., Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Bd. I. Madrid 1902.
Bainvel, S. J., Vorwort zu A. Poulain, Des grâces d'oraison. Paris 1922.
Benediktinische Monatsschrift. Beuron.
Böhmer, Heinr., Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. Bd. I: Loyola. Bonn 1914.
— Loyola und die deutsche Mystik. Bericht der Akademie d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 73, 1. 1921.

Bouvier, P., S. J., L'interprétation de la méditation fondamentale dans les Exercices spirit. de St Ignace. Bourges 1922.
Bremond, Henri, Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Bisher 6 Bde. Paris 1923 ff. Bd. III: L'École française; Bd. V: L'École du Père Lallemant.
Braun, J., S. J., Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. I. Tl. Freiburg 1908.
Brou, A., S. J., Les Exercices spirituels de St Ignace de Loyola. ²Paris 1922.
Casanova, J., S. J., Sant Ignasi de Loyola. Barcelona 1922 (katalanisch).
Cavallera, F., S. J., Ascétisme et Liturgie. Paris 1914 (s. Revue d'Ascétique et Mystique 1922, 302 ff.).
Codina, A., Herausgeber der Exercitia spiritualia in den Mon. Ignat., Ser. II, 1: Prolegomena S. 1—214.
— Entstehung der Exerzitien, in Harrasser, Beiträge, S. 1—44.
— Los Orígenes de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola. Barcelona 1926.
Dictionnaire d'Apologétique (A. d'Alès). Paris.
Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant-Mangenot). Paris 1902 f.
Diertins s. S. XII.
Diertins, J., S. J., Historia Exercitiorum spiritualium S. P. Ignatii de Loyola, Neudruck Lille 1882.
Dublanchy, Art. «Ascétisme», im Dict. de Théologie catholique.
Duhr, B., S. J., Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. II. Freiburg 1913; Bd. III. Regensburg 1921.
v. Dunin-Borkowski, St., S. J., in Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1926.
Eschweiler, K., Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926.
Felder, Hil., O. Cap., Die Ideale des hl. Franz von Assisi. ²Paderborn 1924.
Ferrusola s. S. XII.
Festugière, M., O. S. B., La liturgie catholique, in Revue de Philosophie Bd. 22 (1913), Nr. 5—7.
Foerster, F. W., Religion und Charakterbildung. Zürich ohne Jahr.

Franz von Sales, Theotimus. Deutsche Übers. 2 Bde. Regensburg 1876.
Funk, Ph., Ignatius von Loyola. (Klassiker der Religion Bd. 6.) Berlin 1913.
Gagliardi, A., Commentarii s. S. XI.
— De plena cognitione Instituti Societatis Iesu, Rom 1841.
Gardeil, O. Pr., Art. «Dons du St. Esprit», im Dictionnaire de Théologie catholique.
Guardini, R., Auf dem Wege. Mainz 1923.
— Vom Sinn der Kirche. Mainz 1923.
Guibert, de, S. J., Herausgeber der Revue d'Ascétique et Mystique, Art. «Dons du St Esprit et Mystique» Bd. IV (1913); über Exerzitien s. ebd. 1925, 185 ff.
Gutierrez s. S. XII.
Hamon, A., Art. «Ascétisme», im Dictionnaire d'Apologétique.
Harrasser, G., S. J., Herausgeber von Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius. I. Jahrg. Innsbruck 1925.
d'Herbigny, M., S. J., La théologie du révélé. Paris 1921.
Herwegen, I., O. S. B., Abt, Alte Quellen neuer Kraft. Düsseldorf 1920.
— Kirche und Seele. Münster 1926.
Hock, K., Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes. 4–5 Würzburg 1919.
Holl, K., Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Tübingen 1905.
— Luther. Tübingen 1921.
Huonder, A., S. J., Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. bis 18. Jahrhunderts. Freiburg 1899.
James, W., Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung des englischen Werkes von H. Wobbermin. 2 Leipzig 1914.
Jungmann, J. H., S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. (Liturgiegeschichtl. Forsch. 4/5). Münster 1925.
Kampers, Fr., Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage. Münster 1896.
Karrer, O., Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Briefe und Unterweisungen, s. S. XI.
— Der hl. Franz von Borja. Freiburg 1921.
Keusch, C. SS. R., Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori. (Stud. Frib.) Paderborn 1924.
Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Regensburg 1923.

Lallemant, L., S. J., La doctrine spirituelle du Père Lallemant. Nouvelle édition. Paris 1924.
Lebrun, C., Le bienh. Jean Eudes, les Eudistes et l'œuvre des retraites spirituelles (= C. B. E. Heft 56.).
Lindworsky, J., S. J., Exerzitien und Charakterbildung. Innsbruck 1926.
Lippert, P., S. J., Zur Psychologie des Jesuitenordens. [2] München 1923.
Mausbach, J., Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin [2–3] Freiburg 1920.
— Thomas von Aquin als Meister der christlichen Sittenlehre. München 1925.
Merk, A., S. J., Die Wahlbetrachtungen der zweiten Woche, in Harrasser, Beiträge S. 119 ff.
Merkle, S., und B. Beß, Religiöse Erzieher der kathol. Kirche. Leipzig o. J.
Meschler, M., s. S. XII.
— Die Aszese des hl. Ignatius, in den «Stimmen der Zeit» 75 (1908), 269 f. 387 f.
Menéndez Pelayo, M., Historia de los heterodoxos españoles. Madrid 1881.
Molitor, R., O. S. B., Abt, Liturgie und Leben, in «Theologie und Glauben» 17 (1925), 783.
Palma, L. de la, s. S. XII.
Panfoeder, C., O. S. B., Die Kirche als liturgische Gemeinschaft. (Liturgia I, 2.) Mainz 1924.
Pastor, L. v., Geschichte der Päpste. 5. Bd.: Paul III. [8–9] Freiburg 1925.
Peeters, L., S. J., Spiritualité ignatienne et spiritualité liturgique. Tournai 1914.
— Vers l'union divine par les Exercices de St Ignace. Brügge 1924.
Pleßner, H., Grenzen der Gemeinschaft. Bonn 1924.
Poulain, H., Des grâces d'oraison. Paris 1901.
Pourrat, P., La spiritualité chrétienne. 3 Bde. [6] Paris 1921 f.
Przywara, P., Maiestas divina. Augsburg 1925.
Rademacher, A., Religion und Leben. Freiburg 1926.
Rebstock, B., O. S. B., Liturgische Exerzitien, in «Theologie und Glaube» 18 (1926), 33.
Reinhardt, Mystik und Pietismus. München 1925.
Richstätter, K., Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien. Innsbruck 1914.

Rigoleuc, J., S. J., La vie du P. J. R. avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles. Paris 1686.
Roh, E., O. F. M., Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie. München 1926.
Rosenmöller, B., Das katholische Bildungsideal und die Bildungskrise. München 1926.
Schlund, E., O. F. M., Exerzitien und Exerzitienbewegung. München 1926.
Schmitz, O., Das Lebensgefühl des hl. Paulus. München 1922.
Schubert, H. v., Die Geschichte des deutschen Glaubens. Leipzig 1925.
Sträter, P., S. J. (Herausgeber), Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. Freiburg 1925.
Surin, J. J., S. J., Œuvres spirituelles du P. J. J. S., publiées par le P. M. Bouix. Paris o. J.
Tacchi Venturi, P., Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Bd. I u. II. Rom 1910 u. 1922.
Troeltsch, E., Gesammelte Schriften. I: Soziallehren der christl. Kirchengruppen. Tübingen 1912.
Vincent, F., St François de Sales directeur d'âmes. Paris 1924.
Watrigant, H., La Genèse des Exercices de St Ignace de Loyola (= Études 71 72 73.). Amiens 1897.
— La méditation fondamentale avant St. Ignace (= C. B. E. Heft 9).
— Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e siècle (= C. B. E. Heft 59).
— Deux méthodes de spiritualité. Étude critique. Lille 1900.
Weingartner, J., Der Geist des Barock. Augsburg 1925.
Weisbach, W., Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Berlin 1921.

IV.

Die in dieser Arbeit dargelegten Gedanken wurden in verschiedenen Abhandlungen vorbereitet:

Der hl. Ignatius von Loyola, in K. Kirch, Helden des Christentums III. 1 Bd. Paderborn.
Aufbau und Psychologie der Exerzitien des hl. Ignatius, in Exerzitien und Exerzitienorganisation, herausgeg. von Dr. A. Konermann. Einsiedeln 1925.

Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart. Innsbruck 1925.
Die Seelsorge von heute und die Exerzitien, in Seelsorger und Exerzitien, 3. Jahrg. (1926), Nr. 2.
Das «Fundament», in Sträter, Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. Freiburg 1925.
Das «Fundament» in den Jünglingsexerzitien. Referat auf der 2. Exerzitien-Tagung zu Werl 1926. (Im Druck.)
Herz-Jesu-Andacht und wir Christen von heute, in Stimmen der Zeit 99 (1920), 97 ff.
Christusfrömmigkeit und Jesusfrömmigkeit, in der Zeitschrift für Aszetik und Mystik I (1926) 252 f.
Die Jesusfrömmigkeit nach den Ignatianischen Exerzitien, in der Zeitschrift für Aszese und Mystik I (1926) 323 f.
Zwei Arten zu beten, in den Stimmen der Zeit 100 (1920), 77 f.
Von der sel. Betha von Reute und von Mystik, ebd. 100 (1921), 389 f.
Über A. Mager O. S. B., «Der Wandel in Gottes Gegenwart», ebd. 103 (1922), 218 ff.
Über E. Krebs, «Grundfragen der Mystik», ebd. 102 (1922), 308 f.
Altmodische Frömmigkeit, ebd. 109 (1925), 476.
Unser Interesse an der Mystik, ebd. 106 (1923), 236 ff.
Katholisch und Völkisch, ebd. 107 (1924), 329.
Die Kirche als Lebensform, in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 1926, 26 f.

I. Einleitung.

Die vorliegende Arbeit wurde nicht einfach deshalb unternommen, weil sie sich etwa aus der Ordensüberlieferung nahelegte. Vielmehr führt eine engere Fühlungnahme mit den heutigen Fragen des religiösen Lebens wie von selbst darauf. Besonders als ich auf den Akademiker-Tagungen zu Ulm und Dresden die Gemeinschaft über «Gegenwartsfragen der Frömmigkeit» zu leiten hatte, wurde es greifbar deutlich, daß alle tieferen Fragestellungen irgendwie an eine Seite der Ignatianischen Aszese rührten, bewußt oder unbewußt, bejahend oder ablehnend, aus ihrem Geiste Richtung suchend oder im Gegensatz dazu sich zu einer Eigenhaltung emporrichtend. Die Ignatianischen Exerzitien könnten als ein Standort erscheinen, auf den viele Linien heutiger Erörterungen oder auch Spannungen zulaufen, von wo sie sich überschauen und vielleicht gar entwirren lassen.

Denn die Exerzitien schließen in sich ein scharf geprägtes Bild christlichen Lebens, und dieses Lebensbild wirkt bedeutsam bis in die Gegenwart.

Hier ist sogleich einem Mißverständnis zu begegnen. Wie so viele ursprünglich starke Begriffe ist auch das Wort «Exerzitien» durch Gebrauch und Mißbrauch abgeplattet. Die dreitägigen Exerzitien gehen wie eine Flut über das Land; sie sind unsere Freude, unsere Hoffnung und — unsere Not. Das Schrifttum über diese Exerzitienbewegung ist gleichfalls eine Flut, und sie wird auch schon zur Not. Es geht da zumeist um Fragen praktisch-

organisatorischer Seelsorge; tiefere werden oft übersehen. Von all dem ist hier zunächst nicht die Rede. Es kann uns erst interessieren, wenn wir die Bedeutung der echt Ignatianischen Exerzitien im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse erkannt haben. Und unser Interesse wird dann erst am Schluß sein: wie weit die abgekürzten Exerzitien Geist von diesem Geist sind und sein können. Hier meinen wir nur die ungebrochenen Geistesübungen, wie Ignatius sie in die christliche Aszese einführte, wie sie Epoche gemacht haben in der Geschichte der Frömmigkeit, wie sie noch heute leben und gerade heute sich wieder regen wollen.

Zwar ist es wahr, die Exerzitien in ihrer ursprünglichen Wirkart, als Lebensschule der Frömmigkeit, die in beiläufig vier Wochen die Seele zu fester Gestalt formen soll, leben nur noch in ganz kleinen Kreisen, vor allem in der Gesellschaft Jesu; nur erste Ansätze deuten zur Stunde auf einen neu anhebenden Aufschwung in weiterem Ausmaß. Aber wenn wir von den Exerzitien als geistiger Macht sprechen, dürfen wir nicht nur dorthin schauen, wo die Übungen «gemacht» wurden und werden. Der in ihnen waltende Geist, das in ihnen lebende Bild der Aszese stehen und wirken auch für sich. Denken wir nur daran, wie die einst im geistlichen Leben so mächtige Gesellschaft Jesu ganz aus der Welt der Ignatianischen Azsese hervorwuchs, aus ihrem Geiste lebte und arbeitete. Die ungezählten aszetischen Schriften trugen diesen Geist in die geistliche Lehre, die rastlose Seelsorgearbeit trugen ihn ins Leben. Es ist so: viele Anschauungen, Haltungen, Übungen der katholischen Frömmigkeit sind unter den Ausstrahlungen der

Exerzitien so geworden. «Wo man noch heute im Katholizismus wahrhaft religiöses Leben, sei es in privater, sei es in öffentlicher Form, findet, da braucht man nicht tief zu graben, um auf Zeichen jesuitischen Einflusses zu stoßen.» [1]

Wenn darum heute sich das Bedürfnis regt, die Lebenskräfte unserer Frömmigkeit zu erkennen und sie auch zu werten, so geht der Blick notwendig auch auf die Aszese der Exerzitien. Hierin liegt die Gegenwartsbedeutung unserer Frage. Freilich auch abgesehen davon müßte es immer reizvoll und fruchtreich sein, geistige Mächte von der Art der Ignatianischen Aszese im Lichte der jeweiligen Zeit neu zu sehen und zu würdigen. Denn nur so offenbaren sie ihren vollen Sinn. Die großen geistigen Mächte sprechen und wirken sich nie in einer Stunde aus; erst im Ringen mit den jeweiligen Zeitfragen und Zeitbedürfnissen können sie ihr Innerstes erweisen. Dennoch ist eine solche Besinnung ganz anders bedeutsam, wenn sie von dem Zeitgeiste gefordert wird.

So ist es zur Stunde. Es geht ein Fragen durch die heutige Frömmigkeit wie nie zuvor. Und nicht nur am Oberflächlichen pocht es; alle Grundlagen der Aszese werden bloßgelegt. Die heute so gesteigerte Fähigkeit, geistige Zustände nach ihrem geschichtlichen Wachsen aufzufassen, und die Feinheit seelischer Beobachtung haben dem Fragen die Bahn gewiesen; vor allem aber drängt ein starkes Lebensgefühl, das die herrschenden Lebensmächte ganz ursprünglich ergreifen möchte. Man fragt nach

[1] J. Mumbauer in «Religiöse Erzieher» (hrsg. von S. Merkle) S. 7.

der rechten Auffassung Gottes, der Person des Erlösers, nach dem Verhältnis von Einzelseele und Heilsgemeinschaft, von dem Heil der Seele und dem Auftrag der Weltarbeit und nach manchem andern.

Und so gehen diese Fragen auch an die Aszese der Exerzitien. Zunächst an jene Denk- und Lebensart der überkommenen Frömmigkeit, die aus dem Geist der Exerzitien einst erwuchs oder erstarkte. Hier meldet sich ja heute manches Mißbehagen und manche Beschwerde. Aber eine ernste Erörterung, die auf den Grund dringen will, wird sich mit diesem Geiste dort auseinandersetzen, wo er sich ungebrochen kundgibt, d. h. mit den Exerzitien selbst. Sie werden für so vieles in heutiger Frömmigkeit verantwortlich gemacht; so sollen sie Rede stehen. Man kann von der Aszese der Exerzitien erwarten, daß sie ihre eigene Auswirkung, ihre Geistesfrucht nicht verleugne, sondern sich vor sie stelle, freilich nicht in unerleuchteter Liebe, die keine Einrede duldet, wohl aber in aufklärender Offenheit. Vielleicht aber wird auch darüber hinaus die Aszese der Exerzitien, tief erfaßt, fördernd in die heutige Fragenot eingreifen können und wichtige Antwort geben.

Dazu ist allerdings vonnöten, daß man beides kenne, die Ignatianischen Exerzitien und die heutige Geisteslage. Es ist nicht zu leugnen, daß in den öffentlichen Erörterungen der hier gemeinten Fragen eine eindringende Kenntnis der Exerzitien nicht eben häufig ist. Männer, die das einschlägige Gebiet der Aszese abgeschritten, geben zu verstehen, daß die Ignatianischen Exerzitien für sie noch ein unbekanntes Land geblieben seien. So

spricht Dom Festugière O. S. B. offen aus[1]: Die Geisteslehre des hl. Ignatius sei «für Außenstehende ein noch nicht vollständig geklärtes Ganze». P. Keusch C. SS. R.[2] macht sich das Wort zu eigen und bestätigt es durch seine eigenen Urteile über Ignatianische Aszese. Die gleiche Unsicherheit gegenüber den Ignatianischen Ezerzitien würde sich leicht auch anderswo feststellen lassen[3].

Woher diese Unsicherheit? Der Hauptgrund ist darin zu suchen, daß der innere Gedanke der Exerzitien allerdings nicht leicht zugänglich ist. Wenigstens nicht literarisch. Ignatius war eben kein Literat. Er hat keine werbenden Programme und anziehende Abhandlungen geschrieben; er hat lebendige Menschen in eine Methode, in eine Geistesschulung eingeführt. Man muß sie «machen». Wer sie durchgemacht, solle sie weiteren zuwenden. Alles ist auf lebendige Überlieferung gestellt. Zwar hat

[1] La Liturgie catholique 780.

[2] Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori 330; s. den ganzen Abschnitt II des 3. Teiles des sonst so gediegenen Werkes; und ferner E. Schlund O. F. M., Exerzitien und Exerzitienbewegung 48. Die neue Auflage des Buches von Keusch, die inzwischen erschienen ist (2.—3. Aufl., 1926), hat die Anstöße größtenteils ausgemerzt. Das soll freudig vermerkt sein. Da aber die erste Auflage weit verbreitet ist und ihre Anschauungen zumal in deutschen Besprechungen fast allgemein hingenommen wurden, so ist auch jetzt unsere Stellungnahme nicht gegenstandslos. Sie ist nicht so sehr eine Auseinandersetzung mit dem verehrten Verfasser als mit weithin herrschenden Anschauungen.

[3] Siehe etwa B. Albers O. S. B., Der Geist des hl. Benediktus[2] (Freiburg 1921); auch Abt Ildef. Herwegen, Liturg. Erneuerung und Exerzitienbewegung (Bonner Zeitschrift für Theol. und Seelsorge 1927, 1. Heft), vermittelt keine tiefere Einsicht in das Wesen der Ignatianischen Exerzitien (s. besonders S. 58).

Ignatius das Exerzitienbüchlein geschrieben. Aber es ist so unliterarisch wie möglich. Ein paar Grundgedanken, knappe Winke, der Rest ist — Führung und Ausführung. Es könnte sich der Vergleich des Exerzitienbuches mit der Generalstabskarte des Feldherrn nahelegen. «Mit ein paar Zeichen wird auf der Geländekarte Aufmarsch und Vorwärtsbewegung angedeutet; noch ein paar Erläuterungen — und alles übrige ist ausführende Tat. Aber die Tat ist vorweggenommen im Geiste des Führers. Und er konnte es, weil er Wirklichkeit und Möglichkeit genial durchschaute und durchlebte. Darin liegt die Bürgschaft des Erfolges — wenn man dem Feldherrn folgt»[1] und, fügen wir hinzu, den unmittelbaren Führern, die in den Plan des Feldherrn eingeweiht sind. Dieses Einleben ist nicht ganz leicht.

Anderseits haben auch die, welche in der überkommenen Welt der Exerzitien lebten, nicht immer verstanden, ihren Besitz zugänglich zu machen. Sicher, wir haben vortreffliche Schriften über die Ignatianischen Exerzitien fast aus jeder Generation seit ihrem Ursprung, vorab natürlich aus der Gesellschaft Jesu. Sie werden an ihrem Orte genannt werden. Aber sie haben oft den Mangel, daß sie die Ignatianischen Gedanken als gegeben einfach hinnehmen; sie geben Erläuterungen, «Exegese»; sie bewegen sich in dem abgesteckten Kreise, ohne ihn selbst in Zusammenhang mit der gesamten Welt der Aszese und des Geisteslebens zu sehen und sein Verhältnis dazu zu bestimmen. Man könnte sagen: es sind esoterische Schriften. Und wo solch

[1] Ernst Böminghaus S. J., Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistigen Strömungen der Gegenwart 34.

eine Fühlungnahme und Aussprache mit der geistigen Umwelt geschah, da ist sie — selbstverständlich — im Hinblick auf die jeweilige Zeitlage erfolgt. Eine neue Zeit hat wieder erneut die gleiche Aufgabe zu tun.

Diese Aufgabe wollen wir angreifen. Es kommt also nicht darauf an, das Exerzitienbüchlein im einzelnen zu erklären. Das ist auch in letzter Zeit ausgiebig geschehen[1]. Wohl aber sind die Wesenszüge der Ignatianischen Aszese klar zu zeichnen.

Aber kann man denn mit Recht von einer «Aszese der Exerzitien» sprechen? Das Exerzitienbüchlein ist kein Handbuch der Aszese, und Ignatius hat nicht den Ehrgeiz gehabt, ein geschlossenes System der Aszese aufzubauen. Im wesentlichen gibt er einen einmaligen Schulungsgang unter ganz bestimmten Voraussetzungen, zu einem bestimmten Zweck; er scheint einen Kernpunkt des geistlichen Lebens herauszugreifen, die «Bekehrung», die Lebensentscheidung, die Lebenswahl. Daß sie in rechter Vorbereitung und im rechten Geiste geschehe, das ist nächste Aufgabe der Exerzitien. Allerdings soll diese Vorbereitung dem geistlichen Leben fortan das Gepräge geben und der in ihnen waltende Geist soll weiter wirken. Ja, tatsächlich steht hinter den ausgesprochenen Weisungen und Führungen eine einheitliche und eigenartige Gesamtauffassung des religiösen Lebens, und diese Auffassung will Ignatius in eigenartiger Weise in die Seelen hineinbilden, «einüben». So kann man mit Recht von

---

[1] Siehe vor allem die Arbeiten von J. Nonell; ferner Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius, 3 Teile.

einer «Ignatianischen Aszese» sprechen[1]. Es gilt also, das Allgemeingültige dieser Frömmigkeitslehre aus dem Zusammenhang der Exerzitien herauszulösen. Ignatius selbst hat nicht Bedacht genommen, die Gedanken, welche für das ganze Leben gelten sollen, von den einmaligen Winken immer scharf zu trennen. Dafür sorgte die lebendige «Kunst» des Exerzitiengebens, die sich vom Meister auf die Jünger weiterleitete. Seine eigene Lebenshaltung und seine religiöse Persönlichkeit, die doch, wenn eine, vom Geiste der Exerzitien geprägt wurde, lehrt oftmals die Aszese der Exerzitien erst recht verstehen.

Die nunmehr mustergültig erschlossenen ersten literarischen Quellen in den «Monumenta Ignatiana», besonders die Instruktionen und Briefe des Heiligen[2] und die Berichte der Gefährten[3], lassen seine Persönlichkeit in ihrer vollen Größe erkennen. Sicher ist mancher erstaunt, da einen Heiligen von solcher Reife, Weite und gottinnigen und menschengewinnenden Tiefe zu finden; man hatte sich nach den bloßen Exerzitien das Bild des Heiligen anders ausgedacht, vielleicht gar eng und verknöchert. Aber das konnte nur geschehen, weil man die Exerzitien nicht zu lesen wußte. Tatsächlich — und das möchten wir auch gegenüber der überaus feinen Skizze von O. Karrer[4] hervorheben — ist der innere Geist in den Exerzitien schon der gleiche wie in dem ausgereiften Heiligen der römischen Generals-

[1] L. de Grandmaison, Recherches de science religieuse 10 (1920), 39 ff.

[2] Mon. Ign. Ser. I, 1—12. [3] Mon. Ign. Ser. IV, 1—2.

[4] O. Karrer, Von St. Ignatius' Religiosität, in der Monatschrift «Seele» 4. Jahrg. S. 72—78.

jahre. Und das erscheint uns erstaunlich. Denn tatsächlich stak Ignatius mit seiner persönlichen Lebenshaltung zu Manresa noch durchaus in den «Lehrjahren». Aber das wesentlich dort[1] entstandene Exerzitienbüchlein hat schon alle Grundzüge des gereiften Ignatius vorweggenommen.

In den Handbüchern der Aszese und den Lehrbüchern der Aszetik wird unter Aszese oft nur die Schulung der Kräfte verstanden, die im geistlichen Leben zu wirken haben, der natürlichen Fähigkeiten und Tugenden. Wir glauben, daß in das Wesen der Aszese und Aszetik auch notwendig die Erörterung jener Wirklichkeiten gehört, um deren Aneignung es geht, also Gott, sein Heil und seine Heilsveranstaltung. Eine eigenartige Auffassung dieser religiösen Gegebenheit beeinflußt auch den Weg dahin, d. h. die Aszese.

Die so gewonnenen Wesenszüge der Ignatianischen Aszese müssen sodann in das Licht heutiger Fragen und Bedürfnisse gestellt werden. Was hat die Ignatianische Aszese uns heute zu geben? Was hat sie aber etwa auch aus heutigem Leben zu lernen und zu empfangen?

---

[1] A. Codina, «Manresa» 2. Jahrg. S. 44 ff. 140 ff.

II. Zusammenhänge und Eigenart.

Die Exerzitien des hl. Ignatius stehen nicht unvermittelt da, weder geschichtlich noch gedanklich. Die geschichtliche Frage berührt uns nicht unmittelbar, da wir es mit der Ignatianischen Aszese zu tun haben, wie sie vorliegt. Es sei nur kurz der Stand der Erörterung angedeutet.

Die geschichtliche Frage geht vor allem auf die literarische Abhängigkeit. Sie wurde schon früh aufgeworfen und das «Ejercitatorio de la vida espiritual» des Abtes Garçia de Cisneros von Montserrat als Quelle bezeichnet. Aber der Versuch, die Exerzitien einfach aus dem «Ejercitatorio» abzuleiten, konnte geschichtlich nicht begründet werden und war inhaltlich unmöglich; er wurde von den Bollandisten im Juliband der «Acta Sanctorum» fürs erste erledigt. Die Erkenntnis, daß Cisneros Buch selbst nur eine Blütenlese aus der Literatur der niederdeutschen «Devotio moderna» darstellt, ließ die Frage auf breiterer Grundlage wieder erstehen. Auch sonst wurde die Vorzeit nach etwaigen Vorläufern der Exerzitien abgesucht[1]. A. Codina, der gelehrte Herausgeber der Exerzitien in den «Monumenta», prüft in den Prolegomena und in einer

[1] Vor allem von H. Watrigant S. J., La genèse des Exercices de St. Ignace de Loyola (Amiens 1897); Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e siècle, C. B. E., Heft 59; La méditation fondamentale avant St. Ignace, C. B. E., Heft 9; H. Böhmer, Loyola und die deutsche Mystik (Leipzig 1921), bes. S. 44 ff.

eigenen Abhandlung[1] alle diese vermuteten Abhängigkeiten und Entlehnungen und hält sie für unbewiesen; sie erklärten sich zur Genüge durch bewußte oder unbewußte Erinnerungen aus den drei Büchern, deren Kenntnis bis für den Ignatius der Manreser Zeit einzig nachgewiesen sei: das Leben Jesu von Ludolf von Sachsen, die Heiligenlegende des Jakob de Voragine und die «Nachfolge Christi». Vielleicht ist aber diese Ablehnung Codinas doch zu schroff. Wenn er auch das Verdienst hat, die beigebrachten Beweisgründe streng auf ihre Tragfähigkeit geprüft zu haben, so müßte doch die Möglichkeit äußerer Anregungen offen gelassen werden, wenn auch das Wie einstweilen nicht deutlich ist[2]. Dabei würde die Ursprünglich-

[1] A. Codina, Mon. Ign. Ser. II, 1 (Madrid 1919), Prolegomena cap. 3, act. 3, S. 47—137; Ders., Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius, 1. Band der Beiträge zur Geschichte und Aszese des Exerzitienbuches, herausgeg. von G. Harrasser (Innsbruck 1925); Ders., Los Orígines etc. Siehe noch Tacchi Venturi, Storia II 27 28 A. 39 ff.

[2] H. Böhmer (a. a. O. S. 45): «Bewiesen hat Watrigant nur, daß Loyola von den Gedanken und Methoden der ‚Devotio moderna' abhängig war. Die konnte er aber recht wohl im Verkehre mit den Frommen in Manresa und Umgegend kennen lernen.» Die Tatsache, daß Ignatius in Manresa die Exerzitien im wesentlichen fertig hatte, und daß sie so sein eigenes Werk sind (vgl. die wertvolle Abhandlung von A. Codina, Manresa 2. Jahrg. S. 44 u. 140), schließt unseres Erachtens nicht aus, daß er in den nächsten Jahren, wo er allmählich mit Büchern und der Gedankenwelt der Zeit mehr bekannt wurde, aus ihnen Anregung zur Einkleidung seiner Grundgedanken nahm. So könnte es mit dem Fundament gewesen sein, so mit andern Betrachtungen, für die man Ähnlichkeiten zu finden glaubte. Eine der wichtigsten Wahlbetrachtungen z. B., die von den drei Klassen, scheint mir mit ihrem Anschauungs- und An-

keit der Exerzitien in allem wesentlichen immer gewahrt bleiben; sie war ja auch durch die angenommenen Entlehnungen — soweit sie wissenschaftlich vorgebracht wurden — nie berührt. Da A. Codina uns nunmehr eine zusammenfassende Behandlung der ganzen Frage geschenkt hat [1], dürfen wir sie hier auf sich beruhen lassen. Wichtiger für den Zweck unserer Arbeit ist der gedankliche Zusammenhang der Exerzitien mit der Vorzeit, also ihre ideengeschichtliche Stellung. Es gilt, den Ort zu bestimmen, an dem sie innerhalb der Gedankenentwicklung der christlichen Frömmigkeit stehen.

Die Exerzitien bilden eine Welle in jenem Strome, den wir christliche Aszese nennen.

Das Wort Aszese hat heute in manchen Ohren einen Mißklang. Dieser Eindruck ist nicht von der Sache hergekommen. Man denkt an unnatürliche Schulung, an geistige Verkrampfung, und im Hintergrunde sieht man gar Derwische und Fakire auftauchen. Die Sache liegt in der christlichen Aszese, so man ihr Wesen nimmt, viel einfacher. Das Christentum ist zuerst und zutiefst gottgeschenktes Leben. Es ist eine Welt unsagbarer Reichtümer und drängender Gnadenkraft. Aber in dieser Welt der Gnade Christi soll auch der Mensch mit seinen Eigenkräften einen Platz haben. Nicht als

---

wendungsstoff, der Entscheidung nämlich, ob man das «Beneficium» behalten sollte oder nicht, ganz in die Pariser Umgebung zu weisen. Ignatius hatte es dort auf junge Studenten abgesehen, für die ein kirchliches Benefizium eine so große Rolle spielte. Vgl. den Brief des hl. Franz Xaver in Mon. Xaveriana I (Madrid 1899/1900), S. 286.

[1] A. Codina, Orígines de los Exercicios de S. Ignacio de Loyola.

Gegenpol zu Gott, nicht als eigenmächtiger, eigenwilliger, aber so, daß Gott in das neue Leben, das er in Christo aus der Menschheit erwecken will, auch das Eigenleben des Menschen hineinzieht. Der Mensch darf mit seiner Lebendigkeit Teilursache und Mitträger des Gnadenlebens sein. Das ist erst die ganze Gütigkeit der schenkenden Gottesliebe. Der Schöpfer und der Gott der Gnade will mit uns rechnen.

Damit aber kommt in das Christenleben eine ungeheure Spannung: wie es die Welt Christi ergreifen möge. Darum das rastlose Drängen durch die Christenseelen von Anbeginn, jene Werdenot, wie «Christus in der Seele gestaltet werde», jene nimmermüden Übungen, die eigenen Kräfte zum Einzuge Christi zu bereiten, Übungen, aus denen soviel Erziehungsweisheit und -erfahrung spricht, aber auch soviel unruhvolles Auslangen ob der eigenen Unzulänglichkeit; denn die anzueignende Welt ist so übergroß und die Seele so rätselhaft undurchsichtig und haltlos: es entstand die Aszese als Lehre und Schule.

Es ist nicht dieses Ortes, die Geschichte der Aszese als Lehre und Schule der Aszetik im einzelnen vorzuführen[1]. Hier genügt es, zu wissen, daß die Geschichte der christlichen Aszese eine ununterbrochene Reihe aufweist. Schon im Neuen Testament fehlen die aszetischen Gedanken keineswegs. Wir sehen die Linien — in allerdings etwas dürftigen Andeutungen — über die «beiden

[1] Vgl. P. Pourrat, La spiritualité chrétienne I; E. Dublanchy, Art. «Ascétique» und «Ascétisme» im Dict. de Théologie cathol.; Hamon, Art. «Ascétisme» im Dict. d'Apologétique.

Wege» der «Zwölfapostellehre» weitergehen, über den ersten Klemensbrief, über die hellenisch feinsinnigen Lebensbücher des alexandrinischen Klemens, die Schriften eines Tertullian, die Anweisungen zum vollkommenen Leben, die ein Basilius d. Gr. gab, über die Erfahrungsweisheit der Väter der Wüste zum Mönchsvater Benedikt, in dessen Regel das beste Erbgut der Vorzeit einen klassischen Ausdruck und maßgebende Prägung für die Folgezeit fand. Einen eigenartigen Aufschwung sehen wir die Linie aszetischer Lehrer nehmen mit dem Spätmittelalter. Hier tritt vor allem die niederländisch-niederdeutsche Schule der «Devotio moderna» hervor. Man suchte den Weg, den die Seele zu durchlaufen hat, um zu einem bestimmten Ziel des geistlichen Lebens zu gelangen, festzulegen, die Kräfte der Seele durch aufgestufte «Übungen» zu reinigen und zu schulen. Eine Fülle solcher Übungen — auch der Name «Exercitia spiritualia» tritt schon auf — sind uns aus diesen geistigen Bewegungen noch bekannt[1]. Das Ziel ist zumeist die Einigung der Seele mit Gott, der Weg geht über die Betrachtung des Lebens des Herrn, die aszetische Schulung der Seele aber wird als «reformatio virium» bezeichnet. Ein oberflächlicher Blick würde leicht geneigt machen, hier schon alle Wesensstücke der Ignatianischen Exerzitien vorliegend zu wähnen; man hätte aber ihr eigentliches Wesen noch nicht gesehen, und damit auch nicht ihre Stellung im gedanklichen Zusammenhang der christlichen Frömmigkeit. Dazu ist es

[1] Siehe u. a. H. Böhmer, Loyola und die deutsche Mystik 11 ff.

nötig, den Blick auf noch eine andere Linie der Entwicklung der Frömmigkeit zu richten.

Aus den Lehren und Anweisungen mancher Aszeten zumal der früheren Zeit — man denke an Cassian, der mit seinen «Collationen» für die ganze Folge ungeheures Ansehen genoß — gewinnt man oft den Eindruck, als überwiege das Psychologisch-Moralisierende allzustark[1]; als käme es nur darauf an, den Menschen und seine Kräfte zu schulen. Auch in den «Übungen» der «Devotio moderna» verwirrt oft ein Übermaß peinlich systematisierter Weisungen, wie wir sie etwa bei Mauburnus in seinem «Rosetum spirituale» sehen. Natürlich meinen diese Aszeten ihre Lehren immer nur in Hinsicht auf die ganze christliche Glaubens- und Gnadenwirklichkeit; sie wird vorausgesetzt. Der Nachdruck aber liegt auf der Schulung der Seelenkräfte. Neben dieser Reihe der Aszeten im engeren Sinn sehen wir aber im Verlauf der christlichen Frömmigkeitsgeschichte eine andere sich deutlich abheben, wenn sie auch grundsätzlich auf gleichem Boden steht und zu gleichem Ziele will. Sie ist zunächst von der Fülle des gottgeschenkten Lebens ergriffen und eilt ihm mit weitgeöffneter Seele entgegen, um es zu umfassen. Dieses gottgeschenkte Leben tritt aber in Christus dem Herrn vor uns hin, in seiner Gestalt und seiner werbenden Liebe. Ihn gilt es zu ergreifen. Man denke an Ignatius von Antiochien oder an Augustinus. Was Augustinus in den «Confessionen» von seiner irrenden Jugendzeit sagt, gilt für sein ganzes Leben: eine zarte Liebe

[1] Siehe K. Adam, Kirche und Seele, in Theol. Quartalschrift 1925, 234.

zu Christus dem Herrn war die Seele seines Suchens und Ringens. Man denke an die glühende Christusliebe eines hl. Bernhard. In dieser Reihe der großen Frommen, die mehr aus einer Christusergriffenheit leben, bildet Franziskus von Assisi einen Höhepunkt. Das ganz Eigenartige und Bezaubernde an diesem liebenswürdigen Heiligen ist seine Hingabe an den Jesus des Evangeliums. Das Pauluswort: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir», erfährt in Franziskus einen wundervoll neuen Ausdruck. Er will dem Herrn vereint sein mit seinem ganzen Leben, will ihm nachfolgen auf allen seinen Wegen. Das «Leben des Evangeliums», nach «der Form des Evangeliums» zu leben, das ist seine einzige Sehnsucht, der er mit seliger Freude nachging und wozu er die Seinen immer wieder aufrief. «Er war kein tauber Hörer des Evangeliums, sondern behielt alles genau im Gedächtnis, was er vernahm, und war besorgt, es buchstäblich zu erfüllen.» [1] Dieses evangelische Leben zu lehren in Wort und noch mehr in Beispiel, hat er als seine neue Sendung betrachtet [2]. Franziskus kennt freilich auch eine Schulung und Zubereitung der Seele für dieses Leben im Geiste des Evangeliums, aber diese «aszetischen» Züge werden überstrahlt von seiner enthusiastischen Liebe, die wie mit selbstverständlicher Gewalt das ganze Leben durchglüht und formt. Die Erscheinung des Armen von Assisi hat unvergleichlich weitergewirkt.

---

[1] Thomas von Celano, Vita I, n. 22; siehe bei Hil. Felder O. Cap., Die Ideale des hl. Franz von Assisi.

[2] Vgl. Felder a. a. O. 1. Kap.

Wir glauben nun, die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Ignatius und seiner Geistesschule darin sehen zu müssen, daß er beide Richtungen der Frömmigkeit in einer bedeutsamen Weise vereinte, jene aszetische, die den Menschen «üben» will und diese intuitive, die den Blick auf die sichtbar gewordene Gottesgnade geheftet hält, auf Christus den Herrn; die von der Schulung der Menschenkräfte aufsteigende und die von der Gnadengegenwärtigkeit Gottes in Christo zum Leben herabsteigende[1].

Ignatius ist der Meister der Aszese, dieses Wort in seinem engeren Sinn genommen; er will die Menschennatur mit ihren Anlagen für das Geistesleben und seine Ziele schulen; er gibt ganz bestimmte Einzelweisungen, er verschmäht sogar nicht «psychotechnische» Mittel und Griffe. Man denke an die «Additionen» für die Betrachtung und Tagesordnung während der «Übungen». Darin ist er ganz der «Devotio moderna» verwandt. Manche haben in dieser psychologisch ungemein fein erschauten Methode der Seelenbearbeitung das Wesentliche der ignatianischen Schulung gesehen. Ohne Zweifel hat sie in den vierwöchentlichen Übungen eine hervorragende Stelle; die Wirkkraft hängt nicht wenig von ihrer treuen Befolgung ab, und zwar deshalb, weil sie so meisterlich auf die Gesetze unseres Seelenlebens abgestimmt ist[2]. Und auch für

---

[1] H. Böhmer (Studien S. 64 ff.) hat sehr gut den geistigen Zusammenhang mit der «Devotio moderna» gesehen. Die Exerzitien sind ihm ihre «letzte Frucht». Die andere Seite hat er nicht so deutlich gesehen. Sehr treffend dort auch über die Originalität des Ignatius.

[2] Als ein Beispiel unter vielen von der übertriebenen Einschätzung der äußern «Methode», weil man den Zusam-

das weitere Leben der Frömmigkeit will Ignatius, daß man «Methode» anwende, soweit sie uns hilft. Dennoch steht diese aszetische Methode nicht im Vordergrunde, wenn wir die Wesenszüge Ignatianischer Aszese zeichnen wollen. Sie ist für die Tage der Exerzitien und später nur Hilfsmittel; in ihrer Umhüllung soll das Inhaltliche dieser Frömmigkeit erstehen und reifen.

Und in diesem Inhaltlichen steht Ignatius unmittelbar neben dem Armen von Assisi. Auch ihm hat es der Heiland angetan, wie er durch das Evangelium schreitet. Dieses Leben nachzugestalten, es als Form ins eigene Leben hineinzutragen, ist ihm der große Gedanke des Lebens. Aber nun kommt das eigentümlich Ignatianische: Er fühlt in sich nicht den Beruf — und er hatte auch nicht die Gabe dazu —, seine Liebe aus einem klangreichen Herzen hinauszujubeln und aus ihrer Kraft gefühlssicher das Leben nach Christi Beispiel zu gestalten, fast in der Art eines begnadeten Künstlers; er will vielmehr das Evangelium in einer aszetisch-systematischen Schulung fassen und es erfassen lehren. Darum gibt er nicht etwa nur eine Anleitung zum Betrachten und führt dann durch die reiche Welt der evangelischen Erzählung. Er geht auf den innersten Kern der evangelischen Verkündigung, insofern sie vom Menschen etwas will; ihn sucht er aufzuschließen und in die Seele hineinzulegen. Das Evangelium ist sicherlich zuerst und zutiefst Gabe und Frohbotschaft, daß der Vater im Himmel uns nun in Christus zu Kindern

---

menhang und Sinn des Ganzen nicht verstand vgl. James-Wobbermin, Religiöse Erfahrung 324.

annehmen will. Aber es ist gleichzeitig ein Aufruf; es will eine ganze Umwälzung in den Seelen hervorrufen und sie neu aufbauen — eben daß sie Gotteskinder werden. Auf diesen seelischen Vorgang, auf das Evangelium als Aufruf zum seelischen Werdegang und als göttliche Erziehungsaufgabe kommt es ihm an. Mit dem Blick eines geborenen Erziehers und Führers faßt er den Schlüsselpunkt der vom Heiland gemeinten seelischen Umbildung und baute darauf sein System evangelischer Erziehung auf[1].

Freilich ist das alles nicht in kalter Berechnung geworden. Auch Ignatius geht von tiefgreifenden Erlebnissen aus. Seine eigene Umwandlung zur Gefolgschaft Christi, die unter schmerzlichen Wehen und himmlischen Tröstungen sich in Loyola und Manresa vollzog, hat ihm die entscheidenden Erfahrungen gegeben. Aber aus diesen flutenden Eindrücken seiner eigenen Werdejahre hebt er mit Führerblick das Wesentliche heraus und fügt es zu einer Schulung des Evangeliums zusammen[2].

---

[1] Es ist also nicht ganz richtig, wenn P. E. Schlund meint (a. a. O. S. 62): «Dann schließt sich das Exerzitienbüchlein an das Evangelium an, aber nicht etwa wie der hl. Franziskus tun würde, in einer erlebnismäßigen Ausdeutung der evangelischen Wahrheiten, vielmehr werden, wieder der Art des hl. Ignatius entsprechend, diese evangelischen Wahrheiten von Ignatius dogmatisch ausgedeutet und rational-dogmatisch, ja sogar systematisch behandelt.» Zwischen erlebnismäßiger und rational-dogmatisch und systematischer Ausdeutung gibt es noch ein Mittleres: das Erlebnis des Evangeliums systematisch-pädagogisch zu fassen, um es in seinem innersten Gehalt, in seinen lebensumformenden Forderungen zum Erlebnis zu bringen: Das ist die Art des Ignatius.

[2] Diese innere Beziehung der Exerzitien zum Geist des Evangeliums sprach schon Nadal, einer der Vertrautesten

Was ist nun der Kern des Evangeliums, insofern es seelisches Werden- und Wachsenmüssen bedeutet? Es ist beschlossen in dem Wort, mit dem der Herr die Frohbotschaft beginnt: «Metanoeite»; es heißt Umkehr, Entscheidung. Umkehr von den nur-menschlichen Wegen natürlicher Selbstsicherheit und Selbstzufriedenheit, auf denen wohl gar auch eine vermeintliche Frömmigkeit dahinschreitet — zu den Wegen, die Gott der Herr uns nunmehr führen will; Entscheidung auf den Ruf, der mit Christus an die Menschheit ergeht. Dieser ernste Klang des «Metanoeite» zittert durch die ganze Verkündigung des Herrn. Er will nicht gekommen sein, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, und wer nicht um seinetwillen alles darangeben kann, ist seiner nicht wert; niemand kann zwei Herren dienen. Auf Entscheidung also geht das Evangelium, auf Entscheidung zur restlosen Hingabe an den Willen Gottes, wie er uns in Christus kund ward. Auf Entscheidung gehen auch die Exerzitien.

Auf diesen Lebensentscheid ist der ganze Aufbau der Exerzitien angelegt, dessen Angelpunkt in der Lebenswahl beruht. — Aber ist das nicht ein Widerspruch: Christentum als Leben und Christentum als Entscheidung? Leben sagt doch stilles, verborgenes Wachsen und Reifen!

Zur Klärung dieser Frage muß hingewiesen werden auf die Eigenart des menschlichen Seelenlebens.

---

des Ignatius, aus: «Illud igitur ego soleo praedicare gratiam esse Dei peculiarem — qua de sua benignitate Deus dat ut et nos primum spiritum evangelii Filii eius imbibamus intimo corde, et vim accipiamus illum aliis imprimendi» (Mon. Soc. Iesu Epp. Natalis Bd. IV S. 668).

Es ist wahr, die bestimmenden Richtungen des geistigen Lebens, des sittlichen und besonders des religiösen, bereiten sich meist unmerklich vor durch kleinste Eindrücke von außen und lebendiges Rückwirken von innen. Aber ebenso wahr ist es, daß eine tiefgreifende, geschlossene Richtungnahme auf auf einen großen Lebenssinn hin meist in der Form einer Entscheidung erfolgt, eines Durchbruchs. Nachdem ein Höhenziel öfter vor dem Blick auftauchte und ahnendes Auslangen ihm entgegentastete, kommt der Mensch zu dem Punkte, wo alles vereinzelte Sehnen zusammenschießt, sich zusammennimmt und zu einer einzigen erschütternden Entscheidungsfrage wird im Angesicht des Ideals, das unentrinnbar den Blick bannt. Nie ist der Mensch mehr Mensch als in solcher Stunde. Hier steht er vor seinem eigensten Geheimnis, vor seinem Schicksalstor, hier geschieht der Durchbruch zum bewußten, vollen, tiefen Menschsein. Es ist diese Entscheidung etwas anderes als die «Bekehrung» der Religionspsychologen[1]. Diese natürlichen Grundkräfte und Möglichkeiten der Seele sind aber auch vom Herrn in seinem Evangelium tatsächlich in Dienst genommen. Wo immer er an eine Seele herantritt und sie sich ihm erschließt, da fordert er Entscheidung. Auf sie stellt Ignatius auch seine Schulung zur Frömmigkeit. Aber es ist immer im Sinn zu behalten, daß er sich nicht

[1] Vgl. Psychologie der «Bekehrungen», in James-Wobbermin a. a. O. K. J. James hat den Durchbruch langsam aufgestauter Kräfte aus dem «Unterbewußtsein» im Auge. Ignatius meint eine klare Schulung und Entscheidung, freilich unter der Wirkung der Gnade. Vgl. P. Lippert, «Bekehrung», in den Stimmen der Zeit 101 (1921), 181 ff.

nur auf der Ebene des bloß Pädagogischen oder Psychologischen bewegt, er steht auf dem Boden des Evangeliums; er hat seine ganze Fülle und drängende Kraft erfahren, und aus ihr und zu ihr hin geht seine aszetische Führung.

Ist die Entscheidung das Kernstück in der geistlichen Führung des Ignatius, so versteht man auch, daß er die vollen Exerzitien nur als einmalige Tat denkt. Er will eben die Frömmigkeit, die Hingabe an Gott den Herrn, darin betätigen lehren, daß man dem Leben die Grundrichtung auf Gott gibt. Das geschieht in der Lebenswahl, wenn man noch frei ist, sonst aber in der neuen, grundsätzlichen Lebensgestaltung nach dem erkannten Gotteswillen[1]. Aber natürlich besagt die Einmaligkeit nicht, daß die Exerzitien und die in ihnen geweckten Kräfte mit der Lebenswahl ihren Dienst getan hätten. Ebensowenig wie die Entscheidung, die das Evangelium fordert. Das ganze Leben soll unter ihrem Einfluß stehen. Da, wo der Mensch die Freiheit des Wählens hat, wo er die Ehrfurcht vor dem Willen Gottes, die hochherzige Liebe betätigen kann, soll er im Geiste der Exerzitien vorangehen. Die einmal eingeschlagene Richtung muß immer von neuem festgehalten werden, um in den stets sich darbietenden Gelegenheiten sich geltend zu machen. Entscheidung soll der Grundrhythmus des Lebens und die Lebensform werden[2].

---

[1] E.-B., «Die Wahl», «Von den Gegenständen» der Wahl.

[2] Von Ignatius berichtet sein langjähriger Vertrauter L. Gonzalez da Camara (Mon. Ign. Ser. IV, Bd. I, S. 263 n. 226): «Einer Sache erinnere ich mich, nämlich wie oft ich bemerkt habe, wie der Vater in seinem ganzen Verhalten alle Regeln der Exerzitien getreu beobachtete, so daß es

Aus dieser Gesamteinstellung bekommt nun auch alles Einzelne sein rechtes Licht. So gleich die Wesensbestimmung der Exerzitien, die Ignatius gibt. «Geistliche Übungen», so heißt es in der Überschrift, «mit dem Zwecke, daß man sich selbst überwinde und sein Leben ordne, ohne sich dabei von irgend einer Neigung, die ungeordnet wäre, bestimmen zu lassen»; und ergänzend in der ersten Vorbemerkung: «Jede Art, die Seele vorzubereiten und in den Stand zu setzen, damit sie alle ungeordneten Neigungen von sich entferne und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen finde in der Regelung des eigenen Lebens zum Heile der Seele.» Das hört sich reichlich nüchtern an; nichts von dem hohen Klang der Frohbotschaft. Und doch ist nur sie mit all dieser Vorbereitung gemeint. Es ist darum mißverständlich, die Exerzitien nur eine aszetische Schule der Selbstüberwindung zu nennen[1]. Man müßte hinzufügen, daß die Selbstüberwindung nur den Weg freimachen soll, um den «Willen Gottes suchen und finden»

---

schien, er habe sie zuerst an sich erfahren.» — Wie Ignatius selbst diesem Geist der Wahl in seinem Leben folgte, darüber vgl. seine höchst bezeichnenden Überlegungen, wie die Armut in der Gesellschaft Jesu zu beobachten sei (in den Bruchstücken seines Geistlichen Tagebuches); ferner z. B. seinen Brief, den Nonell (Ars Ignatiana 158) zitiert, ferner die Überlegungen des Ignatius und seiner ersten Genossen, ob das Gelübde des Gehorsams in der zu gründenden Gesellschaft bestehen solle (im Anhang zur lateinisch-spanischen Ausgabe der Constitut. Soc. Iesu von Torres, Madrid). Siehe auch Ignatius' Brief an Mion 1536 (bei Diertins, Historia 60).

[1] E. Rohr, Franziskus und Ignatius 62. Die Berufung auf Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, ist formal richtig; aber auch Meschler will aus dem Ganzen des Exerzitienbuches verstanden sein.

zu können, und zwar den Willen Gottes «in der Regelung des eigenen Lebens». Darauf liegt aller Nachdruck. Damit ist aber nichts anderes gemeint — und die weiteren Übungen werden es zeigen —, als jene Vorbereitung des Herzens, die der Herr in immer neuen Wendungen forderte, damit das Reich zu uns kommen könne und wir uns zu ihm entscheiden. Damit ist aber auch das Wort «Ordnen» in seiner Ignatianischen Bedeutung klargestellt.

Das Reich Gottes aber ist, daß «sein Wille geschehe». Der Wille Gottes steht im Mittelpunkte der Verkündigung und Sendung Jesu. Er ist auch der Herzpunkt der Ignatianischen Aszese.

Es muß zur Kennzeichnung der Ignatianischen Aszese dieser Begriff des Willens Gottes, so wie er ihr zu Grunde liegt, scharf hervorgehoben werden. Er ist nicht etwas Abstraktes, sondern eine lebendig ergriffene Wirklichkeit. Der Wille Gottes, das heißt hier der Mensch, wie er nach Gottes Willen sein soll und werden darf. Daß der Mensch dieses sein gottgewolltes Wesen bejahe, als religiöse Aufgabe gestalte, das ist aller Vollkommenheit Sinn und Gehalt. Mit der beherrschenden Stellung des Willens Gottes ist das aszetische Streben aus allem bloß subjektiven Tasten befreit. Es steht vor einer überwältigenden Wirklichkeit, die den Menschen mit Allgewalt ergreift, aufrüttelt und zu einem Ziele drängt. Der Gottesgedanke soll von Anfang an der Grund sein, auf dem das geistliche Leben sich aufbaut. Aber Gott nicht in seiner ruhenden Majestät, in die sich die Seele bewundernd versenkt. Für die noch unvollendete Seele hier auf Erden ist Gott zuerst die heilige drängende

Macht. Auch hier denkt Ignatius also nicht zunächst an irgend welche Einzeläußerungen, Einzelgebote des göttlichen Willens. Es ist der innerste Schöpferwille, der alles Sein rief und es trägt und in Gehorsam nimmt, der Weltwille Gottes, der allem Sein und Leben obliegt, der als Heilswille auch den Menschen, jeden Menschen, ganz persönlich bis in das Mark des Wesens, bis ins sittliche Gewissen, mit Beschlag belegt, belegen muß. Da bleibt Frömmigkeit nicht länger eine Summe frommer Übungen; sie ist eine Geisteshaltung von metaphysischem Grund aus, zu ewigem Pole hin, oder der ganze Mensch, auf dieser Erde in seinem gottgewollten Stande sich auswirkend.

Das alles ist natürlich allgemein gültiges Gedankengut, christkatholische Wirklichkeit. Aber wie stark hat Ignatius diese Wirklichkeit ergriffen und in den Mittelpunkt des geistlichen Lebens gestellt! Das ist seine Eigenart. Der Wille Gottes ist ihm nicht etwas Fernes, Unpersönliches. Es steht Gott vor den Toren meiner Seele, wie aufgestaute Flut, er will etwas von mir, von Leben zu Leben. Das ist der ganze Mensch, daß er die Tore seiner Seele öffne, daß er dem Gott seines Lebens sich ergebe, seinem heiligen Willen, der ihn persönlich ruft — zur Entscheidung. Entscheidung, wozu? Die Antwort ist wiederum ein Kernwort der Aszese: Ordnung des Lebens, nachdem die Unordnung abgetan ist. So steht es gleich in der ersten Vorbemerkung: «Exerzitien machen» heißt «die Seele vorbereiten und befähigen, alle ungeordneten Neigungen von sich abzutun und sodann den Willen Gottes für die Gestaltung des Lebens zu suchen und zu finden»; und diese Worte ergänzen und er-

läutern die schon angeführte Überschrift zu den eigentlichen Betrachtungen: «Daß der Mensch sich selbst überwinde und sein Leben ordne, ohne sich von irgend einer ungeordneten Neigung bestimmen zu lassen.» Dieses starke Betonen von «Unordnung — Ordnung» könnte kleinlich erscheinen, wo es doch um höchste Zielsetzung geht. Aber dann hätte man es nicht im Sinne des Ignatius gehört. Er denkt gar nicht zuerst an diese oder jene sittliche Unordnung, die abzulegen wäre; in dem Wort «Ordnungschaffen» liegt eben etwas von der erhabenen Einfachheit des «Metanoeite — Tuet Buße, kehret um», mit dem das Evangelium seinen Anfang nahm. Der ganze Mensch ist in seiner Sinnenverhaftung Unordnung (vgl. 1 Mos. 8, 21). Ordnung ist nicht kleinliches Zurechtrücken des Gegebenen, Ordnung ist wesenhafte Einstellung des innersten Menschen auf Gott. Diese Einstellung sagt «Sich überwinden», Loskommen von dem verwirrenden Ichstandpunkt, sagt dann aber demütiges Hinhorchen und Eingehen auf die einzige ordnunggebende Macht, den heiligen Gotteswillen.

So hat Ignatius den Willen Gottes erlebt, er ist ihm einzig formende Macht und Maß des Lebens.

Aber wie werde ich dieses Gotteswillens, der die Entscheidung meines Lebens werden muß, inne, nicht nur des Willens Gottes, wie er in den Geboten der sittlichen Pflicht, in den Weisungen des Evangeliums sich allgemein verpflichtend ausspricht, sondern des Willens Gottes, der m e i n Leben gestalten will? Mit der Frage stehen wir am Eingangstor der Exerzitien; sie selbst sind die Antwort. Eine Antwort, nicht in Darlegung, sondern in Winken, denen man folgen soll. Ignatius legt

Wahrheiten zur Betrachtung vor; er vertraut, daß mit dem Einleben in jene Wahrheiten, an ihrem Durchleben, der besondere Wille Gottes dem Exerzitanten aufleuchte: das heißt die «großen» Exerzitien machen.

Dieser Gotteswille tritt in Jesus leibhaftig, lebenerweckend und lebenentscheidend vor uns hin.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, daß wir bei dieser Zeichnung der Grundlinien Ignatianischer Führung gleich vom Richtpunkte aus, vom Willen Gottes, auf die Person Jesu Christi zugehen. Man ist zu sehr gewöhnt, bei Ignatianischer Aszese an Sündenbetrachtung und Zerschlagenheit zu denken. Die Sündenbetrachtungen haben im ganzen der Ignatianischen Schulung wesentliche Bedeutung, aber doch vor allem diese: den Menschen vorzubereiten, mit tiefer, aufgeschlossener Seele zum Heiland zu kommen. Sie gipfeln in der Erwägung vor dem Gekreuzigten: «Was habe ich bisher für ihn getan; was tue ich, was werde ich tun?» Es ist also die Wahrheit: Jesus der Kernpunkt dieser Aszese; in seiner Nachfolge liegt für uns der Wille Gottes beschlossen. Nicht nur in objektiver Gültigkeit, gemäß der alle in ihm «den Weg, die Wahrheit und das Leben» anzuerkennen haben. Die Nachfolge Jesu, das Innewerden des Gotteswillens an seiner Person ist hier ganz persönlich drängend gefaßt. Wie Ignatius den Gotteswillen als die Macht erlebt und erlebt wissen will, die jedes Leben in Haft nehmen und formen muß, so ist ihm Jesus dieser uns ergreifende Gotteswille in Person; indem er in inniger Betrachtung vor die recht bereitete und geführte Seele tritt, begibt sich das Entscheidende: an ihm und

in ihm wird ihr aufleuchten, wie weit sie sich in seine Nachfolge hingeben kann und mag: das ist für sie der Wille Gottes, zunächst für die Wahl des Lebensstandes und Lebensweges, dann für die Formung aller Frömmigkeit.

Offenkundig hat Ignatius in dieser seiner Führung eine Voraussetzung gemacht: daß Gott um den Einzelmenschen sich müht[1]; daß diese drängende Willensbewegung aus Jesu Gestalt auf uns wirken will; daß diese Gnadenkraft nicht nur auf unsichtbaren Wegen zu uns kommt oder auf Damaskuspfaden uns blitzhaft niederwirft, sondern in gesammeltem Sinnen und Beten uns ergreife. Ignatius spricht diese Voraussetzung nicht in Worten aus, er begründet sie nicht, aber er weiß sich von ihr getragen als von katholischer Wirklichkeit und läßt seine Übungen davon getragen sein.

Dem Willen Gottes, der mit uns so Großes vorhat, darf aufseiten des Menschen nur die Großmut entsprechen. Sie setzt Ignatius in der Seele des Exerzitanten voraus. Wer sie nicht erschwingen

[1] Nadal IV 843. «Jede Berufung ist ein gnadenhaftes Ziehen des ewigen Vaters. . . . Darum lehren wir (in den Exerzitien), daß die Berufe zur Bestimmung des Standes in den Betrachtungen des Lebens Jesu zu erfassen seien, . . . in dem die Stände des Christenlebens durch das Beispiel der Vollkommenheit gezeigt sind; alle Stände aber sind in seiner Lehre begriffen, so daß gewissermaßen aus dem Spiegel der Gottheit alle Grundzüge des frommen Lebens (rationes pie vivendi) uns aufstrahlen — mit der Kraft und nach dem Maße der Gaben Christi und seiner Gnade, die jeden zu seinem Berufe, zu seinem Grade und Stande umbilden kann. Wer darum außer diesem Lichte, außer dieser Lauterkeit des Geistes und der Aufrichtigkeit, und anderswoher mit unreinem Affekt und Ziel den Lebensstand wählt, den nennen wir nicht von Gott berufen.»

kann, ist für die Exerzitien verloren. «Für den Exerzitanten ist es von großem Nutzen, in die Übungen mit Großmut und Freigebigkeit gegen seinen Schöpfer und Herrn einzutreten und all sein Wollen und seine Freiheit ihm darzubringen, damit die göttliche Majestät sowohl über seine Person als über alles, was er besitzt, nach ihrem heiligsten Willen verfüge.»[1] Dieser Geist durchzieht die ganzen Exerzitien. Aber auch diese Hochherzigkeit ist von Ignatius nicht nur als ein natürlicher Charakterwert erfaßt, mit dem ein ritterlicher Mensch wie er es einzig zu tun haben will. Stände er mit seiner Forderung der Hochherzigkeit lediglich im Namen natürlicher Seelentüchtigkeit da, es möchte einen kalt lassen oder gar erschrecken. Aber sie ist durchglüht von dem Pulsschlag Jesu, der durch das Evangelium geht; sie ist aus dem Evangelium vorweggenommen und an den Anfang des aszetischen Systems gesetzt, wie sie auch wieder aufs Evangelium hinführen will.

Auch die Tatsache, daß die Exerzitien von Ignatius nur für wenige gedacht sind, kann nunmehr richtig erfaßt werden. Immer wieder betont Ignatius in dem Exerzitienbüchlein und in den Anweisungen für die Seinen, daß die «ganzen» Exerzitien nur für wenige seien[2]. Wie will diese auffallende Beschränkung mit dem Anspruch zu-

---

[1] E.-B., 5. Vorbem.

[2] E.-B., Vorbem. 17/18; s. auch Directoria Ignatiana autographa c. 2 (Mon. Ign. Ser. II, S. 780). — Es ist darum nicht genau, ohne Erklärung zu sagen, die Exerzitienaszese sei für alle (Meschler, E.-B. I 335); übernommen von E. Schlund a. a. O. 62. Was für alle aus den Exerzitien zu gewinnen ist, darüber im Schlußkapitel.

sammenstehen, ganzes Christenleben in den Seelen einzustiften? Christentum ist doch nicht Sache der wenigen!

Ignatius philosophiert nicht viel über «Elite» und «Masse». Er anerkennt einfach die Tatsache, daß nicht alle das Leben der Vollkommenheit «fassen». Das lautet hart. Aber doch nicht härter als das Evangelium selbst, das zwar die Arme weit öffnet in seinem: «Kommet alle zu mir», das aber dann zur vollen Nachfolge des Herrn nur die «wenigen» umschließen kann, denen es «gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen»; diese «Auserwählten» werden dann mit dem empfangenen Talent für die «vielen» zu wuchern haben.

Und noch einmal scheint das aszetische Ideal und die aszetische Führung des Ignatius eine Beschränkung zu erfahren.

Es ist ganz offenbar, daß dem Wortlaute des Exerzitienbüchleins nach die gemeinte Lebensentscheidung irgendwie auf die Frage nach dem Stande der evangelischen Räte hinausläuft[1]. Besagt das nicht aber eine Verengung des geistlichen Lebens und seiner Bahnen? Es wären also die Exerzitien in ihrem Vollsinne doch nur für die Menschen gedacht, die «Beruf» zum Ordensstande hätten? Und die Aufgabe der Exerzitien wäre, diesem Keime des Berufes zum Durchbruch zu verhelfen?

Wie oft in dem Texte der Exerzitien geht Ignatius auch hier von einer Auffassung aus, die über

[1] Darum ist ebenfalls nicht ganz richtig, wenn E. Schlund meint, die Ignatianischen Exerzitien seien nicht auf die evangelischen Räte eingestellt (a. a. O. 12). Siehe Nadal, in Chronicon Soc. Iesu t. III, ap. 573: «Omnia exercitia nostra quodammodo ad consilia pertinent.»

die knappen Worte hinausliegt, die stillschweigend auf gegebenen Voraussetzungen beruht. Er sorgt sich nicht viel, den darunterliegenden allgemeingültigen Grundgedanken herauszustellen; er wendet sich mit seinen Weisungen ja an den kundigen Führer; der mag den Kern herausschälen und lebensvoll verwenden. Die Voraussetzung ist hier aber diese: der innerste Sinn christlichen Gnadenlebens und seiner Gestaltung, mit der «Nachfolge Christi» ernst zu machen, hat sich tatsächlich seit ältester Zeit auf Grund des Evangeliums einen festen Ausdruck geschaffen, eben in den «evangelischen Räten». Wieso der «Stand der Vollkommenheit» in ständiger Armut, Keuschheit und Gehorsam die Nachfolge Jesu umschließe, darüber stellt Ignatius keine Erörterung an; er lebt ja in der Kirche, und sie lebt in selbstverständlicher Sicherheit diesen Gedanken seit alten Zeiten. Aber allerdings ist es ihm um den Kern zu tun, der diesem Gedanken zu Grunde liegt. Diesen Kerngedanken setzt er nun doch nicht einfach gleich mit dem tatsächlichen Ordensstande[1]. So sieht er auch nicht die Aufgabe christlicher Vollkommenheit und damit seiner Exerzitien darin, für den Eintritt in den Ordensstand zu werben. Ausdrücklich verbietet er es dem Exerzitienleiter[2]. Man kann hier hinzufügen, wie frei er beim Ausbau seiner neuen Lebensgemeinschaft sich dem überlieferten Ordenswesen gegenüberstellte. Anderseits aber ist er tief überzeugt, daß das Streben nach christlicher Vollkommenheit

[1] Ausdrücklich in den Directoria Ignatiana autographa c. 3 (Mon. Ign. Ser. IV, Bd. I, S. 782).
[2] E.-B., 15. Vorbem.

geradlinig jeden bis vor die Frage führe, ob nicht auch er sein ganzes Leben in «Nachfolge Christi» gestalten wolle; sonst hat er die Lebensentscheidung nicht ernst genug getroffen. Es mag dann sein, daß die meisten erkennen, ihr Platz sei in der Familie, in der Gesellschaft, in dem Getriebe der Weltarbeit; aber diese Sendung muß erfolgen aus dem geweihten Bezirke ernsthafter Bereitschaft, alles hinzugeben, so es Gottes Wille wäre. In diesem Sinne führt echte Lebensentscheidung und Berufswahl über die Höhe der evangelischen Räte.

Es ist allen geläufig, die Frömmigkeit der Exerzitien als apostolisch gerichtet zu betrachten. Beschränkt sie sich damit aber nicht selbst auf bestimmte Berufskreise? Es wäre der Fall, wollten die Exerzitien nur eine Berufsschule für innere und äußere Mission sein. Ihr Ziel ist umfassender. Es bleibt apostolisch, aber insofern, als apostolischer Geist im innersten Wesen des Christentums angelegt ist, ja selbst aus dem Wesen des geistigen Geschöpfes entspringt. Apostolische Gesinnung ist für Ignatius die lebendige Antwort der Seele, die sich «geschaffen weiß, daß sie ihren Herrn und Gott lobe, ihm Ehrfurcht erweise und diene». Dieser Auftrag wirkt sich beim Menschen wesensgemäß in dem Drange aus, Gottes Ehre weiter zu tragen, soviel möglich. Und erst recht im Evangelium hat dieser Wesenszug des Geschöpfes wundervoll Erfüllung gefunden. Da ist Frömmigkeit nicht ein Bezirk für sich, zu dem in geeigneten Fällen etwa noch der «apostolische Beruf» hinzuträte, die Christusnachfolge im Apostolate ist die Frömmigkeit, die Hingabe, die Lebensliebe und Lebenserfüllung. So meinen es die Exerzitien. Apostolischer Geist ist

also etwas tief Innerliches, und es darf nicht mehr die Furcht bestehen, als ob «Apostolat» die Seele aus dem geweihten Reiche der Gottesnähe vertreibe und in laute Geschäftigkeit hinausstoßen wolle. Zwar bleibt es wahr, daß die gerade Linie seelischer Entwicklung, auf die alles in den Exerzitien naturgemäß zudrängt, mehr zu dem eigentlichen apostolischen Lebensstand zu führen scheint. Und tatsächlich stand Ignatius das apostolische Leben als Ideal christlicher Frömmigkeit in der Seele. Aber es wird doch nirgendwo ein beengender Druck ausgeübt, es soll der menschlichen Eigenart und der Gnadenführung des Heiligen Geistes Raum gelassen werden. So haben ja auch von Anbeginn an Menschen der verschiedensten Seelenhaltung und Berufung, auch ausgesprochen Beschauliche, durch die Exerzitien ihren Weg gefunden[1]. Und wenn im Hintergrunde der Exerzitien unaufdringlich das Hochbild des Apostels steht, so ist damit nur ein Zug des ganzen Evangeliums wiederholt, in dem ja auch der Heiland einen Großteil seiner Führung uns gibt, indem er die Jünger zu ihrem apostolischen Leben erzieht. Davon hat der einzelne dann im Lichte der Gnade für sein Leben abzuheben, was ihm zukommt. Alle aber werden lernen, daß Christenleben irgendwie apostolisches Gepräge hat. Nicht m e h r wollen die Exerzitien.

[1] Nadal (Epp. Natalis Bd. IV, n. 67): «Fuit exercitiorum nostrorum amplissimus fructus in omnium ordinum hominibus. Saepenumero sunt data exercitia non solum singularibus monachis, sed integris monasteriis.» Vgl. J. de Polanco, Chronicon Soc. Jesu passim; Ders., Complementa, Epp. et Commentaria I (Madrid 1916). n. 50.

Ebenso wie sich die maßgebenden Züge der Exerzitienaszese aus der innersten Beziehung zum Evangelium verstehen lassen, ist auch der Gang der Betrachtungen von diesem Sinn und Ziel bestimmt. Das muß aus dem Folgenden deutlich werden.

Fürs erste aber mag uns diese Einsicht genügen, daß die Aszese der Exerzitien bei aller straffen Führung und allen Einzelweisungen doch nur ein lebensvolles Ganzes im Auge hat, eben das Leben Christi, nach dem sie die Seele gestalten will. Damit könnte eine Furcht beseitigt sein, mit der der heutige Mensch so oft aller «Aszese» und so auch der Ignatianischen Aszese begegnet, als wolle sie ihn hindern, mit freiem Lebensdrang frei zu seinem Gott zu kommen. Die Exerzitien verlangen Zucht, aber Zucht zum Leben.

III. Eigenart und Stellung des Gottesgedankens in der Aszese der Exerzitien.

Für jede Frömmigkeit ist entscheidend, welche Stelle darin dem Gottesgedanken zukommt. Denn Frömmigkeit ist immer das lebendige Verhältnis des Menschen zu Gott, dem Urgrund und dem Ziel seines Lebens. Wichtig ist hier natürlich das festgelegte Bekenntnis, wo es sich um eine religiöse Gemeinschaft handelt, für uns also das Bekenntnis der christkatholischen Kirche. Aber der Hinweis darauf genügt nicht, wenn man die Stellung des Gottesgedankens in der Frömmigkeit eines einzelnen Menschen, einer einzelnen Gruppe bestimmen will. Denn es fragt sich, wie der in seinem Lehrgehalt dogmatisch festgelegte Gottesgedanke lebendig erfaßt und erschaut und wie er wirksam ist. Da sind auch bei der christkatholischen Frömmigkeit bei all ihrem festen dogmatischen Untergrund Verschiedenheiten möglich, und sie haben sich mannigfach ergeben.

Einen Unterschied, der zuerst ins Auge fällt, könnte man die periphere und die zentrale Frömmigkeit nennen. — Es gibt eine echte Frömmigkeit, bei der der Gottesgedanke nicht so bewußt im Mittelpunkt steht; er wird als selbstverständlich vorausgesetzt und gelebt, während die fromme Betätigung mehr auf Gedanken, Gegenstände, Übungen geht, die erst auf dem Grunde der im Glauben hingenommenen Gotteswirklichkeit erwachsen. Wir kennen diese Art im katholischen Leben. Sie kann sich an der Mutter-Gottes-Litanei, an einer Wallfahrt

zu den Apostelgräbern, an der Generalabsolution des Dritten Ordens erbauen, und sie steht, wenn recht erzogen, mit all dem vor Gott. Man darf sie nicht geringschätzen. Aber offenbar hat, aus dem Wesen der Frömmigkeit her gesehen, jene Art den Vorzug, die unmittelbar zu Gott hinsucht, die zentral gerichtet ist.

Es bedarf keines längeren Nachweises, daß der Gottesgedanke beherrschend im Mittelpunkt der Ignatianischen Exerzitien steht; er bezeichnet Ausgang, Mitte und letztes Ziel des ganzen Weges der «Übungen», und damit der Frömmigkeit der Exerzitien. Sie ist zentrale Frömmigkeit. Doch mit diesem allgemeinen Kennwort ist noch nicht die Eigenart des Ignatianischen Gottesgedankens erreicht. Sie kann erst aus einer Durchschau der ganzen Exerzitien gesehen werden. Ignatius gibt an keiner Stelle zusammenhängend seine Lehre über Gott. Er gibt Winke, Richtpunkte eines seelischen Werdeganges — zu Gott. Erst indem man sich in diesen Werdegang hineinstellt, indem man anfängt, den gegebenen Weisungen gemäß Gott als die Macht seines Lebens gelten zu lassen, und sein Leben danach gestaltet, geht uns in der Seele Gott auf, wie es Ignatius will. Es war darum unzulänglich, wenn man den Gottesgedanken der Exerzitien vorab aus dem Eingangsstück, aus dem Fundamente ablesen wollte[1]. Sicher, er liegt im Fundamente, aber keimhaft; er erhebt sich aber ebenso in den Betrachtungen über die Sünde; er entfaltet sich in den Betrachtungen über das Leben Jesu und steht in seiner ganzen Größe in

[1] Wie etwa H. Bremond, Histoire littéraire III 30.

der «Betrachtung über die Liebe», oder besser, in der Seele, die den ganzen Weg der Exerzitien bis zur Höhe dieser Betrachtung durchmessen hat. Wir wollen zuerst diesen Weg in seinem Aufstieg überblicken[1].

«Creatus est homo — Der Mensch ist geschaffen.» Mit diesen wuchtigen Worten beginnen die Exerzitien. Fundament und Prinzip alles Folgenden nennt Ignatius diese Wahrheiten. Wie Urgebirge erheben sie sich vor der Seele. Sie steht vor ihrem Gott. Wie erfährt sie ihn? «Geschaffen ist der Mensch» — das ist die Grundtatsache unseres Seins; sie soll auch die Grundtatsache der Frömmigkeit sein. Die Frömmigkeit soll auf letztem Grunde aufliegen. Da, wo das Geschöpf in schweigender Ehrfurcht es inne wird: er hat mich gerufen und mit Namen genannt; sein bin ich bis in die letzte Faser des Seins. In jeder Frömmigkeit, sagt man, muß ein Absolutes mitschwingen. Hier erfährt der Mensch die absolute Übermacht Gottes und seine absolute Gottverhaftung. Aber diese Fundamentalerwägung soll nicht etwa in unsagbarem Unendlichkeitsrausch oder in kosmischen Lebensgefühlen auslaufen, auch nicht zur mystischen Einkehr in den Schoß unseres Ursprungs laden. Es ergeht allsogleich ein Ruf, der uns eine ganz andere Richtung weist: «Geschaffen, d a m i t er lobe», usw. Gott der Herr will etwas von uns. Es ist für die Ignatianische Gottesauffassung entscheidend, daß Gott als heiliger Wille vorgestellt wird, der ganz persönlich

[1] Vgl. meine Abhandlung «Das Fundament», in Sträter, Der Geist der Ignatianischen Exerzitien.

über dem Menschenleben liegt. Nicht in irgend einem nachträglichen Auftrag, der dieses oder jenes fordert, sondern aus seinem ewigen, persönlichen Gotteswesen heraus. Der tiefe Gedanke des Dogmas, daß Gott als der Allhohe nicht schaffen konnte, es sei denn zur Kundmachung seiner Herrlichkeit, wird hier ohne viel Spekulation, aber mit der Wucht der Selbstverständlichkeit zur Grundkraft der Frömmigkeit. — Was will Gott vom Menschen? «Daß er Gott, unsern Herrn, lobe, ihm Ehrfurcht erweise und ihm diene und so sein Seelenheil wirke.»

Daß er «ihn lobe». — Es ist nicht gleichgültig für die Gottesauffassung der Exerzitien, daß aus unserem Wesensverhältnis zu Gott diese Forderung an erster Stelle vor uns hintritt. Loben heißt die Hoheit und Schönheit Gottes anerkennen, mit unserem Dasein ihr Zeugnis geben, das Leben zu einem Abglanz der Gottesherrlichkeit gestalten[1]. Das könnte ja die Grundlage eines kontemplativen Lebens abgeben. Und tatsächlich muß der ganze Gehalt dieser ersten Wesensverpflichtung ausgeschöpft werden und die Seele erfüllen. Jedenfalls, wenn Gott noch anderes als Kontemplation von uns fordert, darf es nur auf der Höhe dieses «Lobens» stehen. — «Daß er ihm Ehrfurcht erweise.» Hier haben wir ein Herzstück Ignatianischer Frömmigkeit. Die Ehrfurcht vor der

[1] Roothaan scheint uns (S. 45—47) das «laudare» zu eng zu fassen, wenn er es auf den ausgesprochenen Preis Gottes beschränkt. — Und aus der gleichen zu engen Auffassung konnte Bremond meinen, Ignatius komme in seiner weiteren Führung auf das «laudare» nicht mehr zurück (Histoire littéraire III 120, Anm.).

heiligen Majestät Gottes muß das Leben durchdringen, oder besser, aus Ehrfurcht gegen Gottes heiligen Willen muß es gestaltet werden. Ehrfurcht erweisen erschöpft sich also nicht in dieser oder jener Übung des Gebetes oder Kultes. Sicher, sie müssen von Ehrfurcht getragen sein. Aber Ehrfurcht soll als Wesenszug das ganze Leben durchwalten. — «Und ihm dienen.» So ist Gott, so will Ignatius ihn uns sehen lehren, daß vor seinem heiligen Willen alles Geschöpf nur Dienstbereitschaft sein kann. Dienst mit dem ganzen Leben, das ist Frömmigkeit, und darum starke Bereitung des Lebens zu diesem restlosen Dienst. Doch darf man diese drei: Loben, Ehrfurcht und Dienst, nicht trennen[1]. Loben in Ehrfurcht und Dienst, das ist der lebendige, in Frömmigkeit gebildete Spiegel, aus dem uns das Gottesbild der Ignatianischen Aszese in seinen Grundzügen entgegenleuchtet. Vielleicht hat man bei dieser Grundlegung Ignatianischer Frömmigkeit jenes Wort erwartet, das gewöhnlich als ihr Kennwort gilt: die Ehre Gottes. Es steht nicht im Fundament, aber offenbar ist es mit der Trias «loben, Ehrfurcht erweisen, dienen» gemeint. In den Anweisungen über die Wahl, wo die ganze Aufmerksamkeit ausdrücklich auf die «gloria Dei», und zwar auf die «maior gloria Dei» gerichtet ist, wird einfach auf dieses Stück des Fundamentes als gleichbedeutend verwiesen[2].

---

[1] Über den Vorzug des Wortlautes dieser Stelle im Autographum gegenüber der Versio vulgata, wo das «servire» nicht mehr den beiden andern Ausdrücken gleichgeordnet scheint, vgl. Roothaan S. 40, n. 2.

[2] E.-B.: «Modus prior electionis S. 2. Während Ignatius z. B. es im Fundament für angebracht hält, die drei Forde-

Die «Ehre Gottes» hat hier ihren Quellgrund; sie ist etwas Lebensgefülltes und Lebensmächtiges. Man kann daher nur erstaunt sein, wenn Keusch[1] — mit deutlichem Seitenblick auf Ignatius — schreibt: «Der hl. Alfons . . . hat den humanistischen Begriff des Ruhmes und der Ehre durch den viel weiteren und richtigeren Gedanken des göttlichen Willens ersetzt.» Welche Rolle der Wille Gottes in der Frömmigkeit der Exerzitien spielt, wurde oben ausgeführt. Es ist aber Gottes Wille, daß wir ihm die Ehre geben in wesensgemäßer Art, in Lob, Ehrfurcht und Dienst.

Vor dieser Hoheit Gottes muß alles vermeintliche Eigenlicht der Geschöpfe erbleichen. «Alles übrige auf Erden aber ist des Menschen wegen erschaffen.» Mit einer einzigen großen Geste wird alles Geschöpfliche in seine Unzulänglichkeit verwiesen. Nicht aus Gleichgültigkeit gegen das Krea-

---

rungen: «loben, dienen, Ehrfurcht erweisen», auseinanderzuhalten, setzt er sie in den Wahlbemerkungen gleich und vertauscht sie miteinander. Es bleibt eben wahr: wer im Fundament den tieferen Sinn der einzelnen Forderungen erkannt hat, weiß, daß sie nur je eine Seite derselben Sache sind, die man dann «laus Dei» oder «gloria Dei» nennen mag. Bezeichnend ist auch, daß in der Erwägung der «drei Grade der Demut» das Autographum hat: «siendo ygual alabança y gloria . . .», die offizielle Versio vulgata nur: «etiamsi . . . laus Dei par foret.» Vgl. Mon. Ign. Ser. II, Bd. I, S. 370/371.

[1] Aszetik des hl. Alfons von Liguori 327; s. auch 123 ff., besonders 143. Anregend und vertiefend: R. Guardini, Der Begriff der Ehre Gottes, in «Auf dem Wege» 66 ff. — Über «Ehre Gottes» und «Wille Gottes» als leitenden Gedanken des hl. Paulus s. O. Schmitz, Das Lebensgefühl des hl. Paulus 73 ff. Vgl. auch J. Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters 19.

türliche; es hat ja seine Aufgabe: «daß es dem Menschen behilflich sei bei Verfolgung des Zieles, für das er erschaffen ist», und der Mensch muß diesen Dienstauftrag einlösen aus Ehrfurcht vor seinem Gott. So ist auch die «Indifferenz» als die erste Folgerung aus dem «Fundament» etwas ganz anderes als wunschlose Gleichgültigkeit gegen die umgebende Welt; sie bedeutet ein Leermachen der Seele, weil Gott der Herr vor ihren Toren steht, um sie mit seinem heiligen Willen zu erfüllen, so sie ihm aufmacht.

Man hat oft die zwingende Schlußkraft des «Fundamentes» betont, ja man sieht darin ein besonderes Merkmal Ignatianischer Aszese. Gott, so meint man, trete uns da vorab als die Majestät entgegen, vor der der Mensch sich unweigerlich beugen muß, um sein Leben in ehrfürchtigem Gehorsam gemäß dem göttlichen Willen zu ordnen. Man hat sogar gemeint, selbst der letzte Satz des Fundamentes, der zugleich seinen Höhepunkt angibt, liege einzig in der Linie dieses eisernen Zwanges des «Du mußt», «indem wir einzig das verlangen und erwählen, was uns mehr fördert zum Ziele, für das wir geschaffen sind».

Ganz gewiß folgt ein Glied des Fundamentes aus dem andern mit unwiderstehlicher Richtigkeit; aber all das nur — und zwar vom «tantum-quantum» an, d. h. von der allerersten Schlußfolgerung an — unter einer Bedingung oder Voraussetzung, die allerdings für die Aszese der Exerzitien entscheidend ist: daß der Mensch die Entschlußkraft der Hochherzigkeit in sich trage, die zum Höchsten strebt. Nichts ist folgerichtiger, selbstverständlicher, von Gott im Schöpfungsplan tiefer grundgelegt als das Streben

nach Heiligkeit, nach dem «soviel als möglich», nach dem «unice» und «magis». Das ist aber nicht mehr die Konsequenz des Zwanges, sondern der Liebe. Das Fundament wendet sich an Menschen, die ihrer Hingabe keine Grenzen setzen außer den Willen Gottes selbst, der sich uns durch die Grenzen unseres geschöpflichen Seins kundgibt.

Diese einzig richtige Auffassung der aszetischen Grundgedanken der Exerzitien weist aber auf eine bestimmte Auffassung Gottes zurück, von der sie ausgehen: Gott ist der, der Hochherzigkeit von uns will, der also auch Hochherzigkeit verdient. Er ist der Wert über allen Werten, dem der Mensch nur mit seinem Höchsten, Persönlichsten begegnen darf und soll. Das Höchste aber im Menschen ist, daß er in reiner, hochherziger Liebe frei schenken kann. Gott verdient diese letzte Liebe; er verdient, daß wir seine «größere Ehre» im Auge haben. So ist der Gott der Ignatianischen Exerzitien. Diese Auffassung muß sich nur weiter entfalten und vertiefen[1].

Sie vertieft sich in den Betrachtungen über die Sünde. Über die volle Bedeutung dieser Betrachtungen für die Ignatianische Aszese wird später zu sprechen sein. Hier geht es um den Gottesgedanken.

Wer will behaupten, daß nur der Gott recht erfasse und zu lieben vermöge, der die Gottferne der

[1] Vgl. A. Gagliardi, De plena cognitione Instituti Societatis Iesu 98: «Nobis autem, cum in tota latitudine sua sit finis (gloria Dei), ipsa mensura est, et salutis ac perfectionis nostrae quaerendae et aliorum.» Vgl. Constitut. Societatis Iesu P. VIII, c. I, § 1.

Sünde durchkostet habe?[1] Aber richtig ist ohne Zweifel, daß das «De profundis» ganz ergreifend die Größe Gottes erleben läßt — wenn nur die Seele in ihrer Zerschlagenheit nicht hängen bleibt. Ignatius führt den Menschen unerbittlich in die Tiefe. Was es heißt: Gottes heilige Majestät, das soll ihn im Angesichte der Sünde durchschüttern; denn die furchtbaren Strafen der Sünde im Ablauf der Weltgeschichte fließen ja notwendig aus Gottes heiligem Wesen. Es soll ihn ganz klein machen; denn wer ist er, daß ihn die göttliche Gerechtigkeit noch nicht ereilt hat? Was ist er gegenüber der ganzen Schöpfung, gegenüber der Majestät Gottes? Aber über der Beschämung und Reue erhebt sich die gütige Barmherzigkeit Gottes und weckt Vertrauen und dankbare Liebe. Es ist ein ganz wesentlicher Zug der Ignatianischen Führung zu Gott, daß nicht so sehr der zürnende und rächende Gott vor uns hintritt, als vielmehr die Bosheit der Sünde in sich selbst und vor Gottes Hoheit, da sie sich gegen die «unendliche Güte»[2] erhob. Mit Bedacht sind alle Worte vermieden, die bloß niederschlagen würden, und am Schluß der Sündenbetrachtung findet sich der Sünder vor der sichtbar gewordenen Barmherzigkeit Gottes, vor Christus am Kreuz[3], «der, da er doch Schöpfer war, vom ewigen Leben zum Tode herniederstieg».

Die Jesusbetrachtungen sind das Kernstück der Exerzitien, die ihr eigentümliche Jesus-

[1] Siehe etwa Wittig, Die Erlösten S. 41, und die kritischen Bemerkungen F. W. Foersters in «Religion und Charakterbildung».

[2] E.-B., De tripl. pecc. S. 3.

[3] Siehe Nonell, Ars Ignatiana 66/67.

nachfolge in Hochherzigkeit und Tatenfreude das Kernstück ihres aszetischen Werdeganges. Über die Jesusfrömmigkeit der Exerzitien wird im nächsten Abschnitt eingehend gehandelt. Aber schon hier muß auf ihr Wesensmerkmal hingewiesen werden: sie soll uns zu Gott führen. Jesus, als der vom Vater Beauftragte, nimmt uns in seine Gefolgschaft auf. Was es heißt: Gott loben, ihm Ehrfurcht erweisen, ihm dienen, sehen wir in letzter Vollendung in Jesu Lebensgang und Lebenswerk. Auf dieses heilige Gottesbild, das aus dem ehrfürchtig liebenden Gehorsam des Menschensohnes uns entgegenleuchtet, ist die ganze Aufmerksamkeit des Jüngers gerichtet. Es ist Jesus, «auf dessen Antlitz uns Gott auf geleuchtet ist» (2 Kor. 4, 6). Jesus als Menschensohn nimmt nicht für sich Liebe und Treue letztlich in Anspruch; er will, daß wir sie ihm geben, auf daß er sie zugleich mit seiner messianischen Lebenshingabe zum Vater trage. Etwas von der Hoheit jener letzten Gottesschau des hl. Paulus, die durch alles Zeitliche hindurchblickt, liegt schon auf dem Wege, den die Seele in der Nachfolge Christi tut: «wenn er aber alles ihm zu Füßen gelegt...» (1 Cor. 15, 27).

Gott alles in allem! Das ist denn auch das letzte Wort der Ignatianischen Aszese. Der Abschluß der Exerzitien, die Betrachtung zur Erlangung der Liebe, will nichts anderes.

In der «Betrachtung zur Erlangung der Liebe» vollendet sich das Ignatianische Gottesbild. Man hat diese Betrachtung oftmals als ein — wenn auch schönes, so doch nicht wesentliches Krönungsstück der Exerzitien behandelt[1]. Dadurch verschloß man

[1] Selbst Meschlers Kommentar befriedigt hier nicht ganz.

sich das richtige Verständnis dieser Betrachtung, aber auch der ganzen Ignatianischen Aszese und vor allem der Stellung des Gottesgedankens darin. Es genügt auch nicht, zu sagen, Ignatius lasse nach der voraufgegangenen aszetischen Schulung hier zum Schluß noch einen ersten Blick in das höhere Gebiet der Kontemplation tun. Die Betrachtung ist der notwendige Schlußpunkt und Höhepunkt der Ignatianischen Führung.

Ohne Zweifel ist hier die Seele in das Gebiet innigster Gottesversenkung gewiesen. Aber nicht in eine Gottesversenkung irgendwie, sondern so, daß die ganze bisherige Gotteserfassung darin sich vollende. «Daß der Mensch Gott lobe, ihm diene und Ehrfurcht erweise», das stand zu Beginn als Wesensforderung der Maiestas Divina vor dem Menschen; es war der «Wille Gottes»; ihn zu erkennen und, «ohne sich von einer ungeordneten Neigung leiten zu lassen», ihn durchzuführen «in der Ordnung des Lebens», das war die Aufgabe der ganzen bisherigen Aszese. In Christus dem Herrn sollte uns dieser Wille Gottes zur Gestaltung unseres Lebens aufgehen. Jetzt aber soll dieser Gott des heiligen Willens sich uns in seiner hinreißenden Fülle erschließen und uns in reinster Liebe endgültig gefangen nehmen.

Entscheidend zur rechten Einstellung auf dieses Ziel sind die beiden Vorbemerkungen: 1. «Die Liebe muß mehr in die Werke als in die Worte gesetzt werden; 2. die Liebe besteht in der gegenseitigen Mitteilung, indem nämlich der Liebende dem Geliebten das gibt und mitteilt, was er hat.» Es bleibt also auch auf dieser letzten Höhe die innere Sinnrichtung Ignatianischer Frömmigkeit:

wir müssen Gott geben, das Unsrige und uns selbst. Die verschiedensten Beweggründe dazu gingen uns auf; nun soll der höchste alle zusammenfassen: es ist die Freundschaft mit Gott. Aber daß der Mensch nicht voreilig sich in die zarten Gefühle der Freundschaft mit Gott verliere! Er soll «mit großer Innigkeit» dabei sein, aber er darf nicht vergessen, daß Freundschaft zuerst und zuletzt Mitteilung ist. Mitteilung nach dem Maße, wie der Geliebte sich mitteilt. Wie hat Gott sich mir mitteilen wollen? Das legt Ignatius in den vier Punkten zur Erwägung vor. Zuerst die Wohltaten Gottes, die Erschaffung, die Erlösung und die besondern Gaben. Aber der Blick ruht nicht auf den Gaben, sondern «ich soll mit großer Innigkeit betrachten, wieviel Gott unser Herr für mich getan hat und wieviel er mir von dem gegeben, was er besitzt; und weiterhin, wie sehr derselbe Herr verlangt, sich selbst mir mitzuteilen, soweit er gemäß seiner göttlichen Anordnung es vermag». Das herrliche «Suscipe», mit «viel Dringlichkeit» dargebracht, ist die Antwort der Liebe der Freundschaft. Es ist keine bloße Gefühlswallung; es hat seinen Inhalt: die Lebenswahl und Lebensgestaltung, die wir als Gottes Willen erkannt haben. — Die Betrachtung geht tiefer ein in die göttliche Freundschaftsliebe: er wohnt in allen seinen Geschöpfen, auch in mir, indem «er mich gleichfalls zu seinem Tempel macht, da ich nach dem Gleichnis und dem Bilde seiner göttlichen Majestät geschaffen bin»; er wirkt und arbeitet «um meinetwillen» in allen geschaffenen Dingen. Da muß auch ich in der Liebe der Freundschaft auch ihn in allem finden, für ihn in allem wirken und arbeiten. Das «Suscipe» kommt jetzt

aus noch tieferer Seele. Und endlich die letzte Enthüllung der mitteilenden Liebe Gottes: alle Güter und Gaben, auch meine beschränkte Kraft steigen von jener höchsten und unendlichen dort oben, «gleichwie von der Sonne die Strahlen ausgehen». Das Auge, das in der Liebe der Freundschaft aufgegangen, sieht nicht mehr die geschaffenen Dinge für sich; sie alle sind ein Abstrahl Gottes; ihn sieht es allein, auch in «meiner beschränkten Kraft», auch in der «Gerechtigkeit, Güte, Frömmigkeit, Barmherzigkeit und so fort», in allen Tugenden, die uns in den Exerzitien aufblühten und die es immer im Leben zu hegen gilt. In ihnen kommt er, der höchste Freund, mir nahe; er schenkt mir alles und schenkt sich mir damit; aber das höchste Geschenk ist, daß er mir gibt, ihm wiederschenken zu dürfen, was doch sein ist. «Sume et suscipe[1] — Nimm dir, Herr, und nimm an alle meine Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, alles, was ich habe und was ich besitze; du hast es mir gegeben; dir, o Herr, erstatte ich es zurück; alles ist dein, verfüge ganz nach deinem Willen. Gib mir nur deine Liebe und Gnade, denn das ist mir genug.»

Das ist der Gottesgedanke, wie er in der Aszese der Exerzitien erwächst und die Seele allmählich erfüllt. Es bleiben noch einige Fragen zu erörtern, wie sie zumal heute erhoben werden. Und zwar zunächst solche, die sich unmittelbar an die Betrachtung von der Liebe anschließen.

---

[1] «Sume et suscipe» nach dem Autographum anstatt der Versio vulgata: «Suscipe.» Siehe darüber Roothaan zur Stelle.

Ist diese Liebe reine Liebe zu Gott um Gottes willen und nicht etwa nur Liebe der Dankbarkeit?[1] Wie ein solches Bedenken im Ernst entstehen konnte, ist wohl für jeden, der die Betrachtung im Laufe der großen Exerzitien gemacht hat, befremdlich; vielleicht, weil Ignatius von den Wohltaten Gottes ausgeht? Aber im Zusammenhang genommen ist sein Gedanke eindeutig; man braucht gar nicht auf den vierten Punkt zu verweisen, um die reine Liebe bei Ignatius zu finden, wie es etwa Roothaan tut[2]; er lehrt uns in den Wohltaten Gottes seine wesenhafte Güte erblicken[3]. Und zudem, Ignatius steht noch nicht in den Streitigkeiten über die «reine Liebe», die mehr als ein Jahrhundert später die aszetische Literatur bewegten; unbefangen führt er die Seele, so wie er sie in seiner Schule geprägt hat, zu jener Liebe der Freundschaft, die alles Vorhergehende erfüllt.

Die Mißverständnisse, die vor einigen Jahren in Frankreich sich regten, als ob in der Ignatianischen Aszese die Liebe Gottes überhaupt keinen rechten Platz habe, erledigen sich nach dem Vorausgehenden von selbst[4]. Wer freilich bedauert, daß Ignatius nicht gleich zu Beginn die Liebe als das einzige Ziel und den Sinn aller christlichen Frömmigkeit offen aufstelle[5], hat das wesentliche der Exerzitien übersehen, daß sie nämlich ein Weg sein wollen.

---

[1] Siehe bei P. Bouvier S. J.: L'interprétation authentique de la méditation fondamentale 95.

[2] Exercit. spirit., cont. ad amor. n. 3.

[3] Vgl. Le Gaudier, Exercitia tertiae prob. 370 ff.

[4] Vgl. dazu H. Watrigant, Deux méthodes de spiritualité.

[5] Fragnière, La vie (Fribourg e. S. 1897), und neuestens in etwa auch E. Rohr a. a. O. S. 58 ff.

Ein gerader Weg besagt auch das Ziel, selbst wenn es noch nicht sichtbar vor Augen steht. Oder anders gesagt: Die Liebe wird vom ersten Augenblick der Exerzitien deutlich gezeigt und keimgelegt, sie muß ihre Wurzel tief in den Grund unseres Wesens und des Gotteswesens senken; erst dann vermag sie sich in ihrer Pracht zu entfalten. Unsere Liebe zu Gott ist eben nicht ein einziger, gleichmäßig fließender Gefühlsstrom; sie muß der lebendige Ausdruck der Gotteswirklichkeit in einer geistigen Seele sein. Eine Liebe dieser Art ist organisch aufgebaut aus Wurzel, Stamm und Blüte. Daß in den Exerzitien alles auf Liebe angelegt ist, zeigt schon die Voraussetzung, daß sie es nur mit Menschen zu tun haben wollen, die Hochherzigkeit verstehen. Ignatius will zur Liebe erziehen, und zwar zur höchsten, die Großes für den Geliebten tun will.

Ignatianische Frömmigkeit ist ein Wandern, die Liebe der Freundschaft ist ihr Ziel. Wenn man am Ziel angelangt ist, kann man dann des Weges vergessen, weil er «hinter uns» liegt? P. E. Przywara schreibt über den Typus der Ignatianischen Frömmigkeit[1]: «Ignatianische Frömmigkeit ist nicht so sehr ein neues und anderes ‚Inhaltliches', als vielmehr eine gewisse letzte ‚Form', eine gewisse letzte ‚Haltung, in der die Seele zu ihnen steht'; und weiter: ‚Damit ist klar, daß nicht alles, was im Exerzitienbüchlein steht, schon Wesen dieser Frömmigkeit ist. Exerzitien sind der Weg zu ihr. Sie selber steht am Ausgang und ist das Ethos, das vom Sinn der Betrachtung von der Liebe her in

[1] Maiestas Divina (Augsburg 1925), Nachwort.

den durchschrittenen Weg zurückströmt. So können Exerzitien auch für den in Ignatianischer Frömmigkeit Gereiften noch etwas bedeuten, aber nicht in einer Sicht vom ‚Fundament' oder ‚Reich Christi' her, sondern in der Sicht vom Wegziel des ‚hallar Dios en todas las cosas' her, das Ignatius selbst als den Wesenssinn seiner Frömmigkeit bezeichnet hat. Noch weniger dürfte Ignatianische Frömmigkeit in einer der Stufen der Exerzitien ausschließlich ruhen und diese zu dem Wesen machen wollen, etwa die kühle Überlegung des Fundamentes oder die kriegerische Begeisterung des ‚Reich Christi' oder die mystische Leidensglut der ‚Weisen der Demut'. Hierdurch verlöre sie nichts Geringeres als ihr Wesen selbst, das nicht in der Festlegung irgend eines ‚Inhalts' steht, sondern in einer innern Haltung, die Freiheit ist zu allen Inhalten. Es gilt, demütig und ehrfürchtig alle Stufen zu üben, aber es gilt ebenso, nirgends haften zu bleiben, überall hindurchzuschreiten, in einem letzten seelischen Sinn des Pauluswortes: ‚Wir haben hier keine bleibende Stätte.'»

Diese tiefdringende Darlegung Ignatianischer Art geht ohne Frage bis auf den Kern. Gleichwohl möchte ich, um ein mögliches Mißverständnis — das nicht notwendig in den obigen Worten liegt — zu verhüten, doch auch die andere Seite betont wissen. Sicher ist Ignatianische Frömmigkeit eine letzte Form und Haltung der Seele; aber sie besagt doch Haltung zu ganz bestimmten Inhalten, eben zu denen, die sich auf dem ganz bestimmten Weg Ignatianischer Führung ergaben. Die Seele ist vom Ausgangspunkte des Fundamentes her ganz eigenartig durchgeprägt, und mit

dieser ihrer Ausrüstung tritt sie nun in die Freundschaft mit Gott ein. So wahr es deshalb ist, daß die Ignatianische Frömmigkeit «selber am Ausgang steht und das Ethos ist, das vom Sinn der Betrachtungen von der Liebe her in den durchschrittenen Weg zurückströmt», ebenso wahr ist es, daß immerdar der durchschrittene Weg in diesem Ethos widerhallt. Ignatius zeigt es an seinem Leben. Er hatte den Weg durchschritten. Sein «Finden Gottes in allen Dingen», dieser Wesenszug seiner Frömmigkeit, war nicht ein irgendwelches mystisches Vereintsein mit Gott, sondern das zarteste und wachste Eingehen auf das, was Gottes heiliger Wille zu jeder Stunde von ihm verlangen mochte. So wie es die «Übungen» lehrten. Dieses Finden Gottes ist sein Eigenstes. Und für die andern, die nicht die Vollendung eines Ignatius erreichten, gilt noch viel mehr, daß sie immer auf dem Wege sich wissen müssen, so viel sie auch vom Ziel schon erreicht haben. Für sie alle gilt das Wort, das Ignatius in den Konstitutionen seinen jungen Ordensbrüdern sagt[1]: «Alle müssen danach streben, eine gerade Meinung zu haben, nicht allein bezüglich ihres Lebensstandes, sondern auch in allen Einzeldingen, indem sie immer darauf aufrichtig schauen, daß sie der göttlichen Güte um ihrer selbst willen dienen und gefallen, und wegen der Liebe und hohen Wohltaten, mit denen sie uns zuvorgekommen ist, mehr als aus Furcht vor Strafen oder Hoffnung auf Belohnungen. . . .»

Das ist die Haltung der Exerzitienfrömmigkeit, eine Frucht, die immer noch zur Reife drängt.

---

[1] Constit. Soc. Iesu P. III, 1, § 26.

Wenn Przywara des weiteren in der Ignatianischen Haltung «eine innere Einsamkeit, eine letzte Herbstkühle der Seele» findet, «in der sie Abstand hält zu allem, was Gott geschaffen hat», so möchte ich doch in dieser Auffassung mehr einen persönlichen Eindruck des geistvollen Verfassers sehen. Richtig ist die reife Überlegenheit gegenüber allem, was nicht Gott ist; aber diese Haltung ist voll Kraft und verhaltener Glut. Sie hat in sich die drängende Leidenschaft der Liebe, die sich schenken will, die mehr tun will, «zur größeren Ehre Gottes». Dieses innerste Kernwort Ignatianischer Haltung hat nichts Herbstliches an sich; es ist durchweht vom ewigen Frühling hochherziger Tatenfreude.

Man hat wohl mit einem gewissen Befremden empfinden wollen, daß der Gott der Offenbarung in der Exerzitienfrömmigkeit zu sehr zurücktrete; man hat darin einen Mangel der Ignatianischen Aszese gesehen. Was nützte uns auch eine Frömmigkeit, die uns nicht zu dem Gott der Gnadenoffenbarung führte! — In der Tat könnte es auffallen, daß im Fundament sowohl, wo die Grundrichtung dieser Aszese genommen wird, wie in der Betrachtung von der Liebe, die ihre Höhe bezeichnet, zunächst von Gott als dem Schöpfer, dem Erhalter die Rede zu sein scheint. Der Gottesgedanke, so könnte es scheinen, wird nicht ausdrücklich aus den Tiefen des Offenbarungsgottes, aus dem Innenleben der göttlichen Personen hergeleitet. Und doch wissen wir, daß uns das Stärkste und Süßeste aller christlichen Frömmigkeit aus dem Geheimnis der gnadenvollen Verbindung der erlösten Seele mit dem trinitarischen Innenleben des dreieinigen Gottes zuströmt. Dafür ist uns heute das Verständnis oder

wenigstens das sehnsüchtigte Hinhorchen mit neuer Macht gekommen.

Insofern dieses Bedenken andeuten möchte, Ignatius habe bei seiner Aszese nicht aus dem ganzen Reichtum der geoffenbarten Gotteswirklichkeit geschöpft, beruht es doch auf einer Verkennung. Man darf nicht am ersten Augenschein haften, man muß einen Gesamtblick tun und in die Tiefe gehen. Da ergibt sich denn, daß Ignatius mit dem Gesamtplan seiner geistlichen Schulung und mit jeder Betrachtung sich in katholischer Selbstverständlichkeit vor dem Gott weiß, der uns in Christo aufgegangen ist. Schon das Fundament ist so weit und alles überschauend gedacht, daß alle Wirklichkeit, die ganze gegenwärtige Weltordnung darin einbegriffen ist, Natur und Übernatur, die Gnade der Erlösung und die Gnadengaben jeder Seele. So weit reichen die «reliqua super faciem terrae». Ignatius würde sich sehr gewundert haben, wollte man den Gott des Fundamentes «philosophisch» fassen. Und ähnlich, nur noch ausgesprochener, steigt in der Betrachtung von der Liebe unsere Gegenliebe über alle Gottesgaben zur innigsten Nähe des Offenbarungsgottes. Denn zu den Gottesgaben, in denen wir ihm liebend begegnen, gehören ja auch «die Gabe der Erlösung» und «die besondern Gnaden» eines jeden Lebens. Die Christusbetrachtungen aber, die gleich von ihrer Grundlegung im «Reiche Christi» an den Heiland sehen lehren als den «ewigen Herrn aller Dinge», der auch als unser Führer und König nur im Begriff ist, «in die Herrlichkeit seines Vaters einzugehen», stehen durchaus im Lichtkreis des dreifaltigen Gottes.

Es wäre übrigens auch zu verwundern, wenn gerade Ignatius die Frömmigkeit nicht auf den Lebensquell der Trinität hinordnete. Wissen wir doch, daß er selbst eine innigste Andacht zur heiligsten Dreifaltigkeit hatte; die große Vision am Flusse Cardoner bei Manresa blieb nach seiner eigenen Aussage entscheidend für sein Innenleben. Und bereiteten Seelen, wie Franz von Borja, empfahl er diese Andacht als höchsten Gewinn[1]. Die Exerzitien selbst aber, weil immer, ob ausgesprochen, ob unausgesprochen, in der Gegenwart «Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesus Christus» (St. Paulus) arbeitend, werden jede Seele befähigen, soviel von der Fülle des Gotteslebens in ihre Frömmigkeit hineinzunehmen, als sie fassen mag. Zunächst freilich sind die Exerzitien aszetische Führung. Sie haben nicht als erste Aufgabe die Tiefen der Gottheit vor der beschauenden Seele aufzuschließen; sie haben vor allem die seelische Struktur unseres Verhaltens zu Gott herauszuarbeiten. Darin sind sie streng zielstrebig. Nur den einen Grundgedanken wollen sie in seiner ganzen Wucht durchleben lassen: daß es in der Frömmigkeit vonseiten des Menschen wesentlich um Hingabe geht. Selbstverständlich Hingabe an den lebendigen Gott der Offenbarung; Hingabe also aus letzter Seinsverhaftung dem Herrn gegenüber, wie sie aus dem Fundament sich ergibt, Hingabe an den erbarmungsvollen Erlöser, der das verlorene Geschöpf in eigener Hingabe seines Lebens wieder auf den Weg stellte, Hingabe an den Herrn, der zur Teilnahme an seiner

[1] Siehe z. B. den Brief an Borja, 20. September 1548, bei Karrer, Geistl. Briefe Nr. 25.

innigsten Lebensgemeinschaft ruft, in innerer Nachformung seines Herzens und in äußerer Mitarbeit an seinem Lebenswerk, Hingabe endlich an den ewigen Gott, der uns zur Liebe der Freundschaft einladet.

Dieser Hingabe des Menschen entspricht vonseiten Gottes selbstverständlich der ganze Reichtum seines Gnadenwirkens. Auch das muß heute vielleicht deutlich gesagt werden, obwohl es für den Kenner der Exerzitien nicht nötig wäre: Ignatius denkt immer an den Gott der Gnade. Die Exerzitien leben in der Welt der Gnade, der Gnade im Augustinischen Sinne, als des absoluten «Prius» der menschlichen Hingabe und als Rettung aus der Gottferne und sittlichen Ohnmacht der Sünde, und in der Gnadenführung im einzelnen. Ignatius weist auf dieses Entgegenkommen Gottes ständig hin, ohne es theologisch im einzelnen viel auszudeuten. Des Näheren soll das im sechsten Kapitel ausführt werden. Gott bleibt «alles in allem». Aber für den Menschen ist das erste und letzte Wort immer: Hingabe.

Vielleicht bleibt trotz dem Gesagten noch ein Bedenken gegen die Gottesauffassung der Exerzitien zurück: Kommt in ihm das Kindesverhältnis des Menschen zu seinem Vater voll zum Ausdruck? — Die Frage kann natürlich nicht so gemeint sein, als ob Ignatius die Gnade der Kindschaft nicht anerkennte und schätzte. Aber arbeitet seine Aszese in den Exerzitien gebührend mit ihr und auf sie hin? Manch einer möchte sich gern ein geistliches Wachsen denken, das stetig unter dem Himmel der Vaterliebe stände, das von Anbeginn sich in der unendlich zarten und herzensreichen Hingabe

der Kindschaftsliebe entfaltete, das sonnig ruhte in dem Kindesvertrauen auf den Gott, der die Lilien des Feldes kleidet und die Vögel des Himmels ernährt. — Wer will leugnen, daß hier eine wertvolle Art des geistlichen Lebens ihr Recht anruft? Aber es wäre nicht die Aszese des hl. Ignatius. Sie hätte nicht die geschlossene Stromkraft vom Quellpunkt bis zum Ausströmen in das Meer der göttlichen Liebe. Die Kindschaftsliebe, nicht ihrem seinshaften Sinne nach — die meint auch Ignatius, — sondern nach ihrem Erlebniswert, gleicht einem schwebenden Klang. In ihm zu ruhen ist allerdings nicht nächste Aufgabe der Exerzitien. Ihre Gottesliebe hat männliches Gepräge, sie muß einen Weg gehen, sie will tätig sein, sie will schenken; es ist die Liebe der Freundschaft. Diese Liebe der Freundschaft führt uns doch auch bis ins innerste Gemach, das Gott uns in der Gnade Christi auftat. Darf man sie nicht ihr höchstes Aufblühen nennen?[1] Die historische Theologie weist darauf hin, daß erst der hl. Thomas[2] es wagte, der begnadeten Seele auch ihrerseits die Fähigkeit zur wahren Freundschaft mit Gott zuzusprechen. Ignatius hat sie zum tragenden Schlußstein seines aszetischen Gebäudes gemacht. Wer es dennoch bedauerte, daß er die un-

---

[1] Einige Bedenken s. bei Fr. Hatheyer, Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe, in der Zeitschr. für kathol. Theologie 44 (1920), S. 78—105 222—241.

[2] Siehe J. M. Keller O. P., De virtute caritatis ut amicitia quadam divina, in Xenia Thomistica; dazu Diekamp in der Theol. Revue 1926, Sp. 165; J. de Guibert, Charité parfaite et désir de Dieu, in der Revue d'Ascétique et Mystique 1926, 225 ff.; s. auch J. Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christl. Ethik 49.

leugbaren Werte der Kindschaftsfrömmigkeit nicht so betont, wie wir sie etwa in der herzinnigen Liebe eines hl. Franz von Assisi immer neu bewundern, der bedenke, daß er der erste ist, jede Eigenart des Gottsuchens und Gottfindens gelten zu lassen; er hat sich, wie das Exerzitienbüchlein und sein Leben lehrt, in Ehrfurcht vor dem Rechte jeder Seele gebeugt und diese Ehrfurcht den Seelenführern seiner Schule anempfohlen. Aber für die entscheidende Richtungnahme des geistlichen Lebens und für die bestimmende Grundhaltung des ganzen weiteren Lebens will er einen Gottesgedanken in die Seele senken, der sich wie ein tragender Stamm erhebt. Dann mag dieser Stamm Blüten treiben nach dem Maße der Natur und der Gnade eines jeden. Die Exerzitien und ihr Gottesgedanke sind stark und reich genug, sie alle zu tragen. Man darf auch wohl darauf hinweisen, daß beim hl. Ignatius und seinen ersten Gefährten eine Hauptwirkung der Exerzitien ein rückhaltlose Vertrauen auf den Vater im Himmel war, ein kindliches Hingegebensein bei aller tätigen Hingabe.

Der Gottesgedanke der Exerzitienfrömmigkeit in seiner Vollendung ruft den «Wandel in der Gegenwart Gottes» wach. Den ständigen Wandel in der Gegenwart Gottes könnte man den Inbegriff der ausgereiften Aszese der Exerzitien nennen[1]. Es war ein Zeichen, daß man zum Wesen der Frömmigkeit vordringen wollte, wenn in jüngster Zeit diese Übung des Wandels in der Gegenwart

[1] Vgl. das Directorium Autographum, in Mon. Ign. Ser. II, Bd. I, S. 894: «Vitae genus in quo quis post exercitia relinquitur, posset ut in plurimo hoc esse: Praesentiam Dei semper habere debeat uno ex iis modis. . . .»

Gottes so sehr empfohlen wurde. Man ging da nur auf beste Überlieferung der Aszese zurück[1], die gerade von Aszeten der Gesellschaft Jesu gepflegt wurde. Aber es zeigte sich auch, daß diese segensreiche Übung ihre Gefahren hat. J. Lindworsky machte als Psychologe aufmerksam, wie eine durch äußere Übung gewonnene Bindung des innern Blickes auf den gegenwärtigen Gott die Seele vergewaltige, wenn ihr Gott nicht zuvor als der Wert über allen Werten lebensvoll aufgegangen sei[2]. Man darf wohl sagen, daß die Exerzitien eine meisterhafte Schule des Wandelns in Gottes Gegenwart darstellen. Da sind die grundlegenden Tatsachen des Seins und der Gnade zuerst in die Seele eingebaut, es sind alle Kräfte der Seele aufgerufen. So ist am Schlusse das Bewußtsein der Gegenwart Gottes mit der ganzen Energie der Exerzitienerlebnisse gefüllt. Es bleibt nicht länger ein bloßes Gefühl von der Art der natürlichen Gegenwartsgefühle, das man nur um den Preis seelischer Gesundheit fesseln könnte, oder gar ein erzwungenes Phantasiebild; ein lebendiges Gebilde ist gewachsen, freilich unter dem Hauche der Gnade, aber mit seelisch gesunden Wurzeln und Wurzelgrund, aus dem es stets seine Kraft zieht. Es ist ein Gegenwärtigfinden des heiligen Willens Gottes in allem, was mich umgibt, der mich aber einladet, mit meinem Willen liebend auf ihn einzugehen, und ich finde

[1] Vgl. K. Hock, Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes (Würzburg 1919). Sehr anregend A. Mager O. S. B., Der Wandel in Gottes Gegenwart (Augsburg 1922). Dazu meine Besprechung in den Stimmen der Zeit 103 (1922), 218 ff.

[2] Stimmen der Zeit 98 (1919), 41 f.

ihn gegenwärtig mit meiner ganzen Seele in der hingebenden Liebe der Tat[1].

Noch eine Frage erhebt sich vor der Gottesauffassung der Ignatianischen Aszese: Ist sie nicht doch im Grunde zu anthropozentrisch, steht nicht der Mensch zu sehr im Vordergrunde, der auch vor dem Angesicht seines Gottes vor allem fragt, was er tun müsse und erreichen könne! — Diese Frage ist wieder lebhaft aufgeworfen worden durch H. Bremonds geistvolle «Histoire litteraire du sentiment religieux en France»[2]. Sie zieht sich durch den ganzen dritten Band «L'Ecole française». Die «Französische Schule», von dem tieffrommen und zart empfindenden Kardinal Bérulle gegründet und in seiner Oratorianergenossenschaft und dann auch in St-Sulpice fortlebend, pflegt allerdings eine ausgesprochen «theozentrische» Frömmigkeit. Auf Gott schauen und vor seiner Majestät in schweigender Ehrfurcht anbetend stehen, und ihm sich ganz überlassen, ihm «anhangen», und das alles in und mit Jesus, dem «Anbeter im Geist und der Wahrheit», das ist der Inbegriff ihrer Frömmigkeit. Daß hier in Bérulle und den Seinen einer der tiefsten Wesenszüge christlicher Frömmigkeit deutlich wird und in ihren Werken oft hinreißenden Ausdruck findet, soll freudig zugestanden werden. Wir haben heute denselben Drang der christlichen Seele zur anbetenden, zur «theozentrischen» Frömmigkeit, in

---

[1] Vgl. Ferrusola, Commentaria sectio V.

[2] Jüngst wieder werden die Exerzitien des hl. Ignatius «anthropozentrisch» genannt, ohne der Gefahr der Mißverständnisse durch tiefere Erörterung vorzubeugen, in «Liturgische Erneuerung und Exerzitienbewegung», Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1927, 58.

der sog. liturgischen Bewegung erlebt, wenn auch da von einer andern Seelenstimmung herkommend. Und auch aus ihr heraus erhob sich wohl die Frage, ob nicht die Ignatianische Aszese allzusehr beim Menschen und seinem geistlichen Obliegen haften bleibe. Wir können zur Antwort nur auf unsere obigen Ausführungen verweisen: die Aszese der Exerzitien ist ein geschlossener Weg, dessen Sinn vom Ziel her, von der reinen Liebe der Freundschaft, erhellt. Das beachtet Bremond nicht genug[1] und wird auch bei den heutigen Beschwerden meist übersehen[2]. Aber, sagt man, es ruht doch bei der Ignatianischen Frömmigkeit immer die Aufmerksamkeit auf dem Menschen! — Nun, schließlich wohl deshalb, weil Frömmigkeit eben die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott ist. Die rechte Beziehung des Menschen zu seinem Gott zu schaffen, zu bewahren und zu betätigen ist ihre Aufgabe[3]. Ignatius schaut diese Frömmigkeit als

[1] Der von Bremond — allerdings mit Vorbehalt — vorgebrachte Zweifel, ob im «Fundamente» etwa gar der Ton auf dem zweiten Glied des ersten Hauptsatzes liegt, nämlich nicht auf dem Lobe und der Ehrfurcht und dem Dienste Gottes, sondern auf dem Heile des Menschen, hätte sich erledigt, wenn er anstatt der hier vielleicht undeutlichen Versio vulgata das Autographum benützt hätte (s. Mon. Ign. Ser. II, Bd. I, S. 250). Die Vulgata hat: «Creatus est homo ad hunc finem, ut Dominum Deum suum laudet ac reverentur eique serviens tandem salvus fiat.» Das Autographum: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nostro Señor, y mediante esto salbar su anima.»

[2] Besonders auffallend bei Keusch, Aszetik des hl. Alfons von Liguori[1] 323 ff., und bei Mandonnet O. Pr., Danger du probabilisme, auf den er sich beruft.

[3] Vgl. auch E. Przywara, Maiestas Divina a. a. O., und «Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit», in den Stimmen der Zeit 107 (1924), 401 ff.

wachsendes Leben des ganzen Menschen, er hebt die Wachstumsgesetze und -kräfte hervor und baut darauf seine Schulung auf. Die «oratorianische» Frömmigkeit und auch die «liturgische» Frömmigkeit, insofern sie «Anbetungsfrömmigkeit» sein will, heben eine Seite, wenn auch eine wundersam tiefe, hervor. Bérulle und seine Jünger sind dabei offenbar von einem eigenartigen Zuge zur innerlichen Kontemplation geleitet, in dem deutlich ein lyrischer Klang vernehmbar wird, die liturgische Bewegung aber weckte wohl deshalb so freudigen Widerhall, weil die heutige Seele aus der Zerrissenheit und Wurzellosigkeit des umgebenden Lebens heraus eine Sehnsucht verspürt nach einer Stille vor Gott, die uns mit letzter Weihe umfängt, in der wir aller Ermüdung vergessen dürfen, in der wir uns geborgen wissen. Das ist immer eine tiefste Sehnsucht des Menschen; sie wird in Zeiten wie die heutige mächtiger —; aber sie ist doch nicht der fromme Mensch schlechthin [1], und auch das Gottes-

[1] Bremond deutet zum Beweise der anthropozentrischen Gefahr der Exerzitien darauf hin, daß die meisten praktischen Aszeten der Gesellschaft Jesu das Heil des Menschen, seine Verpflichtung daran zu arbeiten, in den Vordergrund gestellt hätten (III 31). Sie taten es, weil sie Männer der Praxis waren. Man redet nicht vom «Theozentrismus», wenn weitere Kreise erst auf den Weg des Heiles zu stellen sind. Vorbereiteten Seelen sprachen sie auch von der reinen Liebe zu Gott. Man sollte sich übrigens ernstlich fragen, ob den heute oft so scharf gegenübergestellten Begriffen «anthropozentrisch — theozentrisch» auch ein so scharfer Gegensatz der Sache, also des geistlichen Lebens im Laufe der Geschichte entspricht. Es muß doch stutzig machen, wenn Bremond (III 25 ff.) Augustinus und das Mittelalter «anthropozentrisch» nennen will. Da befindet sich der «Anthropozentrismus» doch in guter Gesellschaft. — Merk-

bild, das ihr leuchtet, ist nicht das Ziel christlicher Frömmigkeit in ausschließender Vollendung. Die Ignatianischen Exerzitien nehmen einen andern Weg zu Gott, den Weg des Menschen, der von Gott selbst zur aktiv schenkenden Liebe erschaffen und gnadenvoll berufen ist; sie wollen nicht weniger bis zur letzten Gottvereinigung vordringen, aber zur Gottvereinigung durch die liebende Tat. Schließlich ist ja auch nicht «Anbetung» der Inbegriff der Vollkommenheit, sondern Liebe. Die Liebe kann und muß sich in verschiedener Weise äußern. Eine Weise ist die Anbetung. Aber es gibt auch eine Anbetung der Tat, der Hingabe, eben des ganzen Menschen. Diese Vollkommenheit meint Ignatius.

Auf die gleiche Frage der theozentrischen und anthropozentrischen Frömmigkeit führt uns das neue Buch von K. Eschweiler, diesmal aber aus tiefgehender theologischer Spekulation heraus[1]. Es geht Eschweiler zunächst nicht um Aszese, sondern um Theologie, näherhin um die theologische Erkenntnislehre, aber die Aszese wird von seinen Darlegungen doch berührt, und insbesondere die Exerzitienfrömmigkeit in ihrer Gottesauffassung kann von hierher Anlaß nehmen, erneut sich auf ihr Wesen zu besinnen, zumal sie in ihrem geschichtlichen Auftreten und Wirken am Anfang jener «Neuzeit» steht, die das Buch bedeutsam behandelt. Dabei fällt erneut ein Licht auf die oben besprochene

würdig ist demgegenüber, daß Keusch-Mandonnet im Mittelalter die «theozentrische» Frömmigkeit finden wollen, mit der Neuzeit (Ignatius) beginne die «anthropozentrische» (a. a. O.).

[1] K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie.

Frage der Kindschafts- und der Freundschaftsfrömmigkeit.

Eschweiler sieht in der «Theologie der Neuzeit», etwa seit der Renaissance, eine verhängnisvolle Bewegung sich auswirken, eben den Anthropozentrismus. Demgegenüber habe Scheeben, der geniale rheinische Theologe, die echte Überlieferung wieder zur Geltung gebracht. In Kapitel 3, Abschnitt 2 wird Scheebens Lehre von der Gotteskindschaft gewürdigt, dieses «Kernstück der Scheebenschen Theologie». «Denn hier tritt am auffälligsten zu Tage, wie Scheeben zu dem steht, was wir ‚den Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie' genannt haben (S. 153). «Seit Jahrhunderten hatte der Mensch weltanschaulich zunächst sein Selbst, sein selbsteigenes Willens- oder Vernunftvermögen, als endgültige Instanz gefühlt, um entweder mit dem Gott der Gnade auf Grund des im Gottmenschen geschlossenen Paktes um so bewußter und ernstlicher zu verkehren, oder aber um aufklärerisch im ‚Selbstdenken' und ‚Selbstbesitz' zu privatisieren. Diesem ‚Mündigen' wagte Scheeben das ‚Kind' gegenüberzustellen, das dem natürlichen und übernatürlichen Sein nach urheberisch vom Vater bestimmt ist» (S. 151). «Im Sakrament der ‚Wiedergeburt' wird das Geschöpf als Gotteskind geboren, es wird der göttlichen Natur verähnlicht, aus einem geschöpflichen ‚Bilde' zu einem wesensähnlichen ‚Gleichnisse' (‚similitudo') des Schöpfers» (S. 157). Der Mensch des Gnadenstandes ist als Gotteskind «angenommen»; der Adel und die Weihe seines göttlichen Seins ist «geschaffene Gnade». Darum ist es möglich, daß der «Adoptivsohn» gerade in dem Bewußtsein seines geschöpflichen Adelstandes sich

nicht als naturverbundenes «Kind», sondern als selbständiger mündiger Freund gebärdet. Die Freundschaft des Menschen zu Gott beruht zwar, wenn sie eine wesenhafte Verbindung und nicht bloß eine bewußte «Anfreundung» bedeuten soll, notwendig auf jener übernatürlichen Verwandtschaft der Seele mit dem Sein des göttlichen Lebens, die in der heiligmachenden Gnade besteht. Doch der Ton kann von dem übernatürlichen Seinsgrund der Freundschaft mehr auf die menschlich bewußte Gesinnung und die moralische Betätigung gerückt werden; und dann erst entsteht die Spannung zwischen dem «Freund Gottes» und dem «Kind Gottes».

Die moralische Gnadendeutung des Duns Scotus[1] und der Nominalisten ist von der Barockscholastik auf einer höheren Stufe fortgeführt worden. Der Gegensatz zu der reformatorischen Irrlehre von dem bloß imputativen Charakter des Gnadenstandes hatte bewirkt, daß die thomistische Lehre von dem objektiven Sein der Gnade in der Seele zur «sententia communis» geworden war. Aber der neuzeitliche Christ fühlte sich nun gerade mit der ihm als geschaffenes Sein «anhaftenden (!) Gnade» («gratia inhaerens») selbständig, um als bewußter Freund mit dem Urheber und Vollender der Gnade zu verkehren. Die Liturgie, die Sakramente, die Kirche, die Heilige Schrift wurden zu Mitteln des freundschaftlichen Verkehrs, der rein moralischen Beziehung zu ihrem Gott. Gegen diese faktisch vorherrschende Theologie und Religiosität wagte Schee-

[1] Siehe aber die Mahnung zur Vorsicht gegenüber der üblichen Ausdeutung der Lehre des «Doctor subtilis» von von B. Jansen in den Stimmen der Zeit 111 (1926), 251 ff.

ben mit der Lehre aufzutreten, daß zum Vollwesen der Gotteskindschaft die erschaffene Gnade nicht ausreiche; die «unerschaffene Gnade», der Heilige Geist, müsse der begnadeten Seele mit der göttlichen Substanz selbst einwohnen (S. 157—158). Scheeben greife auf griechisch-patristische Gedanken zurück gegenüber der «abendländischen, speziell scholastischen Auffassung». Diese «neigt dazu, jenes Verhältnis als ein ‚Zusammen- und Füreinandersein, -leben und -wirken zweier Personen', als ein ‚Freundschaftsverhältnis' darzustellen, dessen einzigartige Innigkeit in der Gottverähnlichung des Menschen durch die geschaffene ‚gratia sanctificans' begründet sei. ‚Die griechisch-patristische Auffassung' deutet dagegen das Verhältnis der Seele zu Gott ausdrücklich als eine ‚substantielle Gemeinschaft und Einheit, resp. Zusammenhang'. Das Gotteskind wird nicht bloß ‚wiedergeboren', um in der geschaffenen Gottähnlichkeit eine von Gott gesonderte Person, ein moralisches Selbst zu sein. Es bleibt vielmehr mit der göttlichen Substanz verbunden ‚in naturhaftem Zusammenhang' wie der ‚Ast' mit dem Stamm oder der Wurzel, ‚das Glied mit dem Haupte', ‚der menschliche Leib mit der Seele'» (S. 159).

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, auf die hier angeregte theologische Frage einzugehen; aber man sieht gleich, daß von ihr auch unsere aszetischen Fragen und insbesondere die Gottesauffassung in den Ignatianischen Exerzitien berührt werden. Zunächst sei betont, daß Eschweiler in den vorgeführten Gedanken zwei Reihen im Auge hat, die deutlich geschieden bleiben müssen. Zuerst stellt er gegenüber den Geist der «neuzeitlichen Theologie», die

die Gotteskindschaft in moralisches Bewußtsein und Tun aufzulösen drohte, und die Gotteskindschaft der echten (nicht nur der streng thomistischen!) Überlieferung der Dogmatik, die auf jener übernatürlichen Verwandtschaft der Seele mit dem Sein des göttlichen Lebens beruht, die in der heiligmachenden Gnade besteht; sodann aber diese abendländische theologische Fassung der Gotteskindschaft und die von Scheeben bevorzugte sog. griechische, daß in der heiligmachenden Gnade der Heilige Geist selbst der Seele einwohne.

Ohne Zweifel würde die Scheebensche Auffassung, wenn theologisch erwiesen und wenn in ihrer tiefsinnigen, gefühlsbetonten Eigenart zur bewußt formenden Kraft der Frömmigkeit umgewandelt, die bloße moralistische Auffassung der Gottverbundenheit vollends bannen. Aber das tut auch die «abendländische» durchschlagend, wenn sie ernst genommen wird. Ist sie seit Beginn der Neuzeit von der Frömmigkeit immer ernst genommen worden? Wer wollte es behaupten? Wir fragen hier nur: Ist sie in der Ignatianischen Frömmigkeit ernst genommen worden? Es ist die gleiche Frage, die uns schon oben kam, und wir geben auch die gleiche Antwort. Aber es ist lehrreich, von einer ganz andern Seite und in anderer Beleuchtung die Frage auftauchen zu sehen. Ignatius betonte in seiner Frömmigkeit nicht den besondern Gefühlsklang, der im Wort «Gotteskindschaft» liegt; die Gottesfreundschaft steht im Vordergrund, aber so, daß die seinshafte Gnadenerhebung, also nach anderer Sprechweise, die wesenhafte Gnade der Kindschaft, immer ihr selbstverständlicher Untergrund ist. Eschweiler leugnet nicht, daß solche Freundschaft möglich sei

(S. 157). «Doch der Ton kann von dem übermenschlichen Seinsgrund der Freundschaft mehr auf die menschlich bewußte Gesinnung und die moralische Betätigung gerückt werden; und dann erst entsteht die Spannung zwischen dem ‚Freund Gottes' und dem ‚Kind Gottes'» (ebd.). Entsteht diese Spannung notwendig? Sicher nein, wird auch Eschweiler sagen; es gibt auch eine menschlich bewußte Gesinnung und moralische Betätigung, die wesenhaft auf dem übernatürlichen Seinsgrunde der Freundschaft erwachsen und verbleiben. Das ist aber, was Ignatius in seiner Betrachtung von der Liebe und damit als letzte Haltung seiner Frömmigkeit will. Es ist das ein Mündigwerden des «Kindes», aber nicht, weil es sich vom Vater loslöst, sondern weil der Vater ihm ein Leben schenkte, das bei aller Gottverbundenheit mündig werden soll. Ignatius ist der Aszet dieser mündig gewordenen Kindschaftsliebe. Ist diese reife Liebe ihrer Wesenshaltung nach erst einmal in der Seele aufgegangen, dann ist es von untergeordnetem Belang, wie sie sich erlebnismäßig ausdrücke, ob mehr im Bilde und Gefühl des Kindes, der Braut oder des Freundes. Da mag sich die Eigenart der Seelen auswirken[1].

[1] Übrigens muß, wie Eschweiler zeigt, auch Scheeben sein Gleichnis der «Gotteskindschaft» durch das andere der «Braut» ergänzen. Da ist das Gotteskind als das mündig gewordene Wesen betrachtet. «Das sittlich vernünftige Wesen ist zwar als ‚Braut' deutlich genug von der in sich selbst verschlossenen ‚Mündigkeit' der Neuzeit geschieden; aber die ‚Braut' ist auch nicht das ‚Kind'» — (S. 152). Und diese Mündigkeit anerkannte Scheeben nicht nur, wie E. anzudeuten scheint, weil «die neuzeitliche Mündigkeit da war und in der Generation von Scheeben noch mit ungebrochener

Zusammenfassend dürfen wir sagen: Der Gottesgedanke der Exerzitien ist voll wuchtiger Kraft und tiefem Reichtum. Er ruht auf klar anerkannter unerschütterlicher letzter Wirklichkeit und steigt empor zu den Höhen der Gnadenoffenbarung; er nimmt unausweislich allen sittlichen Willen in Beschlag und lockt zugleich die zarteste und stärkste Liebe zu sich: er nimmt den ganzen Menschen und führt ihn zu seinem lebendigen Gott.

Hat diese Gottesauffassung unserem heutigen Geistesleben etwas zu sagen und zu geben? Vielleicht muß man sagen, erst heute, gegenüber der geistigen und religiösen Lage der Gegenwart hat sie ihre eigentliche Sendung[1]. In der ersten Zeit der Exerzitien, im 16. Jahrhundert, war allen Streitenden und Ringenden noch ein gemeinsamer Boden: der Gottesglaube war noch unangetasteter Besitz. Der metaphysische Hauch, der durch den Ignatianischen Gottesgedanken geht, war damals in der Frömmigkeit fast unerhört, wo Religion, wenigstens grundsätzlich, weithin noch zu den selbstverständlichen Dingen gehörte. Heute ist er Gebot der Stunde. Das unbeirrte Leben in der Gotteswelt

---

Selbstverständlichkeit wirkte» (S. 151), sondern um den ganzen Reichtum unseres Gottesverhältnisses einigermaßen zu umgreifen. Was an christlichem Gehalt sich in den Worten «Gotteskind» und «Braut» Gottes birgt, hat Ignatius auch in die Haltung seiner Liebe hineingenommen. Die Gefühlsbetonung und die Lebensauswirkung der gottverbundenen Seele ist bei ihm anders: sie ist die Mündigkeit des Schenkens und Tuns, aber alles in Gott.

[1] Vgl. meine Abhandlung «Exerzitien und wesenhaftes Christentum» und «Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistigen Strömungen der Gegenwart» in den Stimmen der Zeit 105 (1922), 334 f. und 108 (1924), 333 f.

ist unter dem Hauche modernen Geisteslebens dahingeschwunden. Die Grundlagen des Lebens sind fragwürdig geworden, jedenfalls von dem «selbständigen» Denken bloßgelegt. Dieser Geist umgibt auch die Frommen, er dringt durch alle Ritzen und weckt schmerzliche Fragen. Der heutige Mensch inmitten all der Relativismen und Subjektivismen ist erst dann auf gesichertem Boden, wenn Gott, der Unentrinnbare, der Übergewaltige, ihn in der Tiefe der Seele gepackt hat. Natürlich nicht nur als «Erlebnis», sondern mit der Wucht seiner Wirklichkeit und seines Willens. «Du hast mich überwältigt.» Erst aus diesen überwältigenden Tiefen steigt die echte, anbetende, hingebende Frömmigkeit empor. Und der sittliche Grundwille zu unbedingtem Gottesdienst. — Erst auf diesem Grunde kann aber auch dem heutigen Menschen ohne Gefahr werden, wonach er so sehnlich verlangt und was ihm echte Frömmigkeit nicht verweigern darf: daß ihm Gott als innerer Reichtum und tiefes Leben aufgehe. Das bietet dem Willigen und Bereiteten die Gottesauffassung der Exerzitien.

IV. Die Jesusfrömmigkeit nach den Ignatianischen Exerzitien[1].

Zwei Auffassungen des Heilandes in der Frömmigkeit heben sich deutlich voneinander ab. Man könnte sie Christusfrömmigkeit und Jesusfrömmigkeit nennen, jene Art der Frömmigkeit, die zu ihrem Herrn aufblickt als dem verklärten König über den Zeiten, und jene andere, die ihrem Herrn begegnen möchte, wie er unsere Menschenwege geht.

Schon ein oberflächlicher Blick in das Exerzitienbüchlein legt uns nahe, Ignatius mehr zu den «Jesusfrommen» zu zählen: es ist der Jesus des Evangeliums, zu dem uns die meisten Betrachtungen bringen; es ist Jesus, der sich um die Menschen müht, fordernd und führend, wie einst in den Tagen der Frohbotschaft, so zu jeder Stunde der Weltzeit; und die Rahmenbetrachtung, die allen andern Sinn und Richtung weist, die Betrachtung vom Reiche Christi, zeigt uns zwar Christus den König, doch nicht den König der ewigen Glorie, sondern den Heiland, der «gesandt ist, ein Werk zu tun», der noch immer daran ist, jene Herrschaft, jenes «Reich» aufzurichten, das er im Evangelium verkündete. Aber mit dem Wortpaare Jesusfrömmigkeit — Christusfrömmigkeit kommen wir doch nicht an das Besondere des Ignatius heran.

---

[1] Zum Teil mit Benützung meiner zwei Aufsätze in der Zeitschr. für Aszese und Mystik 1. Jahrg., (1926) 3. u. 4. Heft: «Jesusfrömmigkeit und Christusfrömmigkeit» und «Die Jesusfrömmigkeit in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola».

Was ist dieses Besondere? Es wird uns aus dem Sinn und dem Ziele der Exerzitien deutlich. Da gilt zunächst, daß die Exerzitien nicht einfachhin eine Schule zur Betrachtung des Lebens Jesu sind. Aber indem sie anderes wollen, erreichen sie auch dieses: ihr Ziel ist religiöser Lebensentscheid von Grund auf, aber indem dieser Entscheid an Christus gewonnen wird, an seiner Person und seinem Vorbild, leuchtet auch das Christusbild ganz eigenartig auf und erfüllt die Seele.

Natürlich ist diese Auffassung Jesu nicht die einzige, noch schöpft sie den Reichtum Christi aus. Es müssen immer von neuem fromme und zarte Menschen in die Tiefen der Reichtümer Christi steigen, und was sie geschöpft, andern mitteilen, wie sie es vor Ignatius getan; sie haben ihre Gabe und ihren Beruf. Des Ignatius Beruf aber war, groß zu sein in der Beschränkung. Er beschränkt sich in seinen Exerzitien darauf, die Seele grundsätzlich ihre Richtung nehmen zu lassen. Ja, seine Beschränkung geht noch weiter, er wendet sich nur an ausgewählte Seelen, an die, welche Sinn haben für Großmut und Heldisches. Ihnen aber gibt er Entscheidendes: daß sie an Christus ihre Lebensentscheidung zu heldenhafter Hingabe erleben.

Ignatius geht nicht so voran, daß er Szene um Szene durch das Evangelium führt. Es bleibt sicherlich immer eine feine und liebe Art des geistlichen Lebens, so dem Heiland auf den Pfaden seiner Frohbotschaft Schritt für Schritt nachzugehen. Das Evangelium hat Kraft genug, durch solche unbefangene, sorglose Hingabe hindurch seinen Segen auszustrahlen. Auch Ignatius will uns dieses Segens teilhaftig machen, indem er die «Beschauung» des

Lebens Jesu und die «Anwendung der Sinne» lehrt. Das mag denn für das weitere Leben die gewöhnliche Art des Betens werden. Insofern unterscheidet sich «Ignatianische Betrachtungsmethode» nicht wesentlich von einer Betrachtungsart, die sich etwa vom Geiste des hl. Franz von Sales herleitet. Aber in den Exerzitien geht es doch wesentlich um etwas anderes. Wir sollen Jesus ganz eigenartig sehen lernen, ihn eigenartig erfahren, so daß auch alle weitere Jesusbetrachtung im Laufe des Lebens davon irgendwie widerhalle. Darum führt uns Ignatius gleich zur entscheidenden Begegnung mit Jesus. — Was der Herr uns zu sagen hat, und zumal dem, der bereit und fähig ist, an ihm seinen Lebensentscheid zu nehmen, das spricht er nicht alsogleich und überall im Evangelium als offene Losung aus; aber es leuchtet auf dem Grunde aller Worte und seines ganzen Wandelns. Nun, diese innerste Sinnrichtung des Lebens, des Herzens Jesu, das Werbende, Fordernde, Drängende ist es, das Ignatius in scharfen Zügen hervorhebt, oder besser, in die lebendige Seele hineinbildet.

Denn auch das ist das Eigenartige an dem Jesusbild der Exerzitien: Ignatius hat es nirgendwo in Worten dargestellt Darum kann man es auch nicht im Exerzitienbüchlein «lesen». Insofern ist Ignatius im Nachteile gegenüber andern Meistern der Aszese: er schildert nicht. Wenn wir von seinem eigenen Leben absehen, das von seinem Christusbild in wortloser Kraft durchglüht ist, gibt es nur einen Ort es zu schauen: die Seele dessen, der in seiner Schule der Exerzitien sich selbst bildet. Und auch da nicht in fertigen Zügen, sondern in drängender Gestaltung: Es kann eigentlich nur «erlebt» werden,

nachempfunden aber nur, wenn man das Werden in der Seele des Exerzitanten nacherlebt. Sein Stoff ist eben lebende Seele, die formende Kraft aber lebensentscheidende Großmut und Gottes Gnade, die immerdar arbeitet, «bis Christus in uns gestaltet sei».

Der Stoff, aus dem das Christusbild erstehen soll, ist die lebendige Christenseele. Aber nicht die Christenseele irgendwie; sie muß erst zubereitet werden. Ignatius will nur Menschen zulassen, die von dem Ernste des «Metanoeite» berührt sind, die den Mut zur «Wende», zur Lebensentscheidung haben. Ihnen senkte er zunächst das «Fundament» wuchtig bis auf den Seelengrund. Das ist die Höhen-, oder besser die Tiefenlage, auf der man dem Heiland begegnen wird, diese Gesinnung unbedingter Gottverhaftung, der ehrfürchtig-freudigen Bereitschaft, dem Herrn unseres Lebens zu dienen mit den «besten Mitteln»[1], welche immer es seien; es wird aber Christus der Herr sein und seine Nachfolge, soweit und in der Form, wie sie mir als Gottes heiliger Wille aufgehen mag. — Doch zunächst gilt es noch, den lebendigen Hintergrund in die Seele hineinzubilden, aus dem dann die Gestalt Christi erst wirksam hervortritt. Die schwerernsten Sündenbetrachtungen sind wahrhaftig nicht, wie man sie wohl mißverstand, dazu da, der Menschenseele die Flügel zu brechen und sie ewig in Knechtsgesinnung niederzuhalten; sie sind recht eigentlich ein «parate viam Domini», eine Wegbereitung des

[1] E.-B., Fundament: «Indem wir einzig das verlangen und wählen, was uns mehr fördert zum Ziele, für das wir geschaffen sind.»

Herrn, ein «Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe»; sie sind wirklich Christusbetrachtungen. So findet sich denn auch der Exerzitant an ihrem Ende vor dem Kreuze Christi, sicher ein Zusammengebrochener, aber nur zusammengebrochen in seiner Sündhaftigkeit und seinem ungeläuterten Eigengefühl. Aus dem Aschenhaufen niedergebrannter Selbstliebe aber steigt eine neue Flamme suchend empor, die verhaltene Glut, die schon das Fundament barg, flammt in dem wundersam lauteren und edelmütigen Lebensruf auf: «Was habe ich bisher für meinen Heiland getan, und was will ich fürder für ihn tun?»[1] Es ist das eine Seelenstimmung von wahrhaft paulinischer Tiefe, wie sie im Römerbrief Kap. 7 jäh hervorbricht: «Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus unsern Herrn.»[2]

Ist das nicht wundervoll bereiteter Bildstoff für ein Christusbild, diese Seele am Ende der «ersten Woche»? Und nun tritt der Herr vor sie hin mit seinem Ruf des «Reiches Christi». — Es gibt wohl im Menschenleben nicht vieles, das sich an Zartheit und ergreifender Kraft vergleichen ließe mit dem Eindruck, den die «Reich-Christi-Betrachtung» in so bereiteten edlen Seelen macht[3].

---

[1] E.-B., Über die dreifache Sünde, Colloquium.

[2] Vgl. die feinsinnigen Ausführungen von P. Lippert, Zur Psychologie des Jesuitenordens 30.

[3] Vgl. P. Sträter, Das Heilandsbild der Exerzitien in «Der Geist der Ignatianischen Exerzitien» 98/99. Die Ausführungen sind um so bedeutsamer, weil sie aus einem Miterleben der «großen Exerzitien» junger idealer Menschen sprechen, wie es wenigen vergönnt ist.

Hier haben wir das Heilandsbild der Exerzitien in seinen Grundzügen. Diese Betrachtung, in der Jesus nach dem Idealbild des irdischen gottgesandten Königs als der Führer von unvergleichlicher Liebenswürdigkeit zur einzig hohen Heerfahrt aufruft, wer immer seinen Ruf vernehmen kann, ist, wenn man will, eine Abstraktion, in ihren wesentlichen Linien abgezogen vom Evangelium[1]; aber doch wieder ganz auf das Evangelium zurückweisend. Denn das ist ihre Aufgabe, die bereitete Seele in die Betrachtung des Lebens Jesu einzuführen, freilich zu dem ganz bestimmten Zwecke der rückhaltlosen Lebensentscheidung.

Wie ist also hier Jesus erfaßt, wie ersteht sein Bild in der Seele? — Er wird erlebt als der Entscheid des Lebens zum Heldentum hin. Er weiß um mich, er ist mir in persönlicher Berufung zugewandt, sein Auge ruht auf mir, er traut mir etwas zu, er rechnet auf mich. Nicht um diese oder jene Forderung geht es, Jesus selbst in seinem ganzen Heilandsleben und seinem Heilandsauftrag soll mir Forderung sein, die lebendige Form, nach der ich mein Leben forme in Kraft hochherziger Liebe und seiner schaffenden Gnade. Der Ruf ergeht an die Großmut, an «jene, die von Verlangen beseelt sind,

[1] Allerdings eingekleidet in eine Form, wie sie in der Zeit lag. Meines Erachtens wirkt in dem Bild des gottgesandten Königs die uralte Vorstellung des «Kaisers der Endzeit» weiter, die nachweislich im 16. Jahrhundert und auch namentlich auf der Pyrenäenhalbinsel lebendig war. Vgl. Kampers, «Die Kaiseridee in Prophetie und Sage». Sie wirkte in der tragischen Geschichte des portugiesischen Königs Sebastian und seinem Maurenkreuzzug († 1568). Danach hätte die «Parabel» vom irdischen König einen viel bedeutsameren Untergrund, als man angenommen hat.

eine noch größere Hingabe zu bekunden und sich in jeglichem Dienste ihres ewigen Königs und allerhöchsten Herrn auszuzeichnen»[1].

Hat Ignatius mit dieser seiner Auffassung des Heilandes Wesentliches der Jesusfrömmigkeit getroffen? Zwei Züge an der Gestalt Jesu sind es, die auf die Seele wirken sollen: die hohe Königsaufgabe, zu der er auch uns ruft, einen jeden einzelnen, und die herzbezwingende Güte, mit der er den geforderten Treudienst zu persönlicher Nachfolge macht: er selbst will uns vorangehen und alle Mühen der Fahrt als erster teilen. Da soll, so meint es Ignatius, die Begeisterung uns hell aus der Seele schlagen zu taten- und opferfroher Hingabe. Begeisterte Nachfolge — besagt sie alles oder wenigstens das Tiefste in der Jesusfrömmigkeit; habe ich den Heiland zutiefst ergriffen, wenn ich ihn erfahre als den, der meine Hochherzigkeit zur begeisterten Nachfolge zwingt? — Die Frage klingt vielleicht befremdlich, aber sie geht heute um; wer die geheimen Regungen heutiger Geistigkeit belauscht, hört sie heraus: Sicher, echte Begeisterung ist nicht denkbar ohne Liebe, und Liebe nicht ohne Erkenntnis; aber Begeisterung scheint manchen nicht fein genug; Begeisterung hält nicht mehr stille, sinnt nicht mehr in die Tiefe; sie will nur mehr selbst das Wort haben — und die Tat. Wird da aber nicht die lautere Weihe stillauschender Ehrfurcht gestört, und das kleine Ich schiebt sich in den Vordergrund mit seiner vermeintlichen «Leistung»? Begeisterung und erst recht Begeisterung zur Heerfahrt scheint recht eigentlich die Art der Jugend, Jugend aber ist unreif!

[1] E.-B., Betrachtung vom Reiche Christi.

Das Bedenken will gehört sein. In der Tat kann Begeisterung allzusehr in die Weite stürmen auf Kosten der Innerlichkeit. Alles kommt darauf an, aus welchen Tiefen sie steigt. Und in unserem Falle kommt es darauf an, in welchen Tiefen sie mit der Reich-Christi-Betrachtung den Heiland erfaßt hat.

Es ist entscheidend, daß hier die tatenfrohe Begeisterung alsogleich ihren Inhalt angewiesen erhält: dem Heiland zuliebe «gegen ihre eigene Sinnlichkeit und gegen ihre Liebe zum Fleisch und zur Welt angehen und so Anerbieten von höherem Werte und größerem Gewicht darbringen» [1]. Da geht es wahrhaftig nicht auf eine jugendlich-luftige Begeisterung. Es geht zunächst überhaupt nicht nach außen, sondern auf den Kampfplatz des eigenen Herzens. Und alles Kommende weist nach der gleichen Richtung. Daß alles Klein-Selbstische, Gefühlige schweigend versinke, stellt Ignatius die Seele gleich nach der Betrachtung vom Reiche Christi vor den ernsten Hintergrund der Christuserscheinung: die ganze Menschengeschichte mit ihrem trostlosen Weg, solange sich der ewige Gott nicht erbarmte; der Ratschluß der Menschwerdung in der heiligsten Dreifaltigkeit als das einzige Licht über der düstern Erde; und nun erst auf diesem Hintergrund die liebliche Szene der Verkündigung. Und «ich soll flehen um eine tiefinnerliche Erkenntnis des Herrn, der für mich Mensch geworden ist, auf daß ich immer mehr ihn liebe und ihm nachfolge» [2].

---

[1] E.-B., Vorbemerkung zur Betrachtung von zwei Fahnen. Vgl. die wertvollen Ausführungen von A. Merk bei H. Harrasser, Beiträge 119 ff.

[2] E.-B., Betrachtung vom Reiche Christi. Darüber, daß die Betrachtung vom «Reiche Christi» und von den «zwei

Die Erkenntnis und Liebe und Nachfolge Christi sind also gleich auf einen Rahmen von Größe und Ernst gespannt. Auch die folgenden Betrachtungen aus dem Jugendleben verleugnen nicht den ernsten Klang des Rufes Christi: Armut, Verfolgung, Gehorsam ist seine Königslosung. Immerhin soll auch die herzbezwingende Lieblichkeit des edelsten der Menschenkinder zu uns sprechen; besonders die «Anwendungen der Sinne» eröffnen den Zugang zu einer Schau, die an die Innigkeit eines hl. Franz erinnert.

Aber allerdings, hier, wo die minnende Seele so gern weilte, ist doch fürs erste ihres Bleibens nicht; sie soll die Lieblichkeit des Herrn verkosten, um dann getröstet weiter zu eilen, in sein Erdenleben hinaus, in seine Herzensgesinnung hinab, in die Tiefen seines Wesens und seiner Nachfolge, und immer dabei die Grundfrage an sich stellend: was habe ich bisher für ihn getan, was tue ich, was werde ich tun? Die Betrachtung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel bringt die Wendung: Es ist ein neuer Klang; oder besser, der Ruf des Königs in der Betrachtung vom Reiche Christi kommt jetzt ganz deutlich nahe: «Mußte ich nicht in dem sein, was meines Vaters ist?» Da taucht das eigentliche Herzensgeheimnis des Menschensohnes vor uns auf. So wie es von nun an ehrfurchtgebietend über dem ganzen Erdenwallen des Herrn stehen wird, als die Weihe seines Erlöserlebens. Und damit zugleich

---

Fahnen» von Ignatius als der Kern seiner Exerzitien erlebt und bezeichnet wurden, s. das wertvolle Zeugnis des Jüngers des Heiligen, Ol. Manare (Exhortationes 288). Darüber P. van Ortroy, Analecta Bolland. 32 (1919), 13 ff.

der innerste Sinn seines Anrufes an uns: «Meine Speise ist es, den Willen des himmlischen Vaters zu tun.» Das Gesetz von Fleisch und Blut auch in seinen reinsten Banden, alles Eigenwillige muß schweigen. Das höhere Lebensgesetz, der «Wille des Vaters», erhebt sich über allen bloß natürlichen Ordnungen. Jesus selbst ist in seinem Menschenleben ein Beauftragter — wahrlich nicht beauftragt zu einem fröhlichen Draufgehen (wie man die Betrachtung vom «Reiche Christi» mißverstand), sondern zu herbem Dienen und ehrfürchtigem Opfern vor dem Vater im Himmel. Und in diese einzige große Hingabe, die sein Erdenleben füllt, will er unser Leben hineinziehen, wenn wir es fassen können. «Dies ist mein geliebter Sohn; ihn sollt ihr hören!»

Daß wir ihn hören! Die Betrachtung von den «zwei Fahnen» läßt uns stille stehen, daß uns der Ruf Christi in seiner innersten Bedeutung aufgehe. Der äußere Aufriß der Betrachtung, der dramatische Gegensatz: Christus und seine Apostel und der Satan mit seinen Gesellen, hat wohl zu dem Mißverständnis geführt, als solle erst hier endgültig für Christus und seine Fahne gegen Satans Reich Stellung genommen werden[1]. Diese Entscheidung liegt natürlich längst zurück; sie liegt sogar vor

[1] Dazu hat beigetragen die Ähnlichkeit der äußern Aufmachung der Betrachtung mit mittelalterlichen Betrachtungen, vgl. Analecta Bollandiana Bd. 17, S, 282; Bd. 32, S. 288. Auch hier wird wieder sichtbar, daß mit dem Aufspüren etwaiger äußerer Abhängigkeiten und Entlehnungen noch lange nicht alles getan ist. Es kommt vor allem darauf an, in welchen Bauplan die Bausteine eingefügt sind und ob der Plan Eigenwerk sei.

den ganzen Exerzitien, wenn sie in ihrer eigentlichen Bedeutung genommen werden. Die Betrachtung ist zunächst nur als unmittelbare Vorbereitung auf die Lebenswahl bestimmt, «zu einiger Einführung»[1] darauf; sie soll das Verständnis öffnen für den «Geist Jesu», der sich nicht in lauten Geboten erschöpft, sondern vielmehr eine neue Art zu denken und zu werten ist; von ihr soll sich erfüllen lassen, wer nunmehr seine Lebenswahl treffen will. Uns geht es hier darum, das Jesusbild der Exerzitien aus dieser Grundbetrachtung deutlicher zu erkennen. Sie ist in der Tat eine wahre Schule der Heilandserkenntnis im Sinne der Ignatianischen Führung.

Es ist die gleiche Gestalt des Menschensohnes wie in der Reich-Christi-Betrachtung, die gleiche Weite des Wirkfeldes und der gleiche Ruf. Wiederum ist der ganze Lebensauftrag Jesu in eine dramatische Szene zusammengedrängt. Aber alles ist innerlicher gewendet, das Königtum Christi enthüllt seinen tiefsten Sinn. Wir sollen ihn sozusagen beim Werk sehen und das Geheimnis an uns selbst erfahren, auf dem seine Herrschaft sich aufbaut. Es ist aber dieses Geheimnis nichts anderes als der Geist und die Weisungen der Bergpredigt. Aber diese Weisungen sollen nicht nur für sich als ethische Forderungen begriffen werden, losgelöst vom Munde und vom Herzen des Herrn, sondern als lebendige Macht im Herzen und Willen Jesu, und diese Macht als lebendiges, entscheidendes Weltgesetz des ganzen Menschheitskampfes um das Reich Gottes dramatisch dargestellt, und nun dieses lebendige Weltgesetz sich persönlich an mich wendend,

[1] E.-B.

daß auch ich meine Lebensgesinnung und Lebensentscheidung in seine Weite und Höhe hineinstelle.

Ignatius hatte den Herrn in der Betrachtung vom Reiche Christi versprechen lassen, er wolle seinen Jüngern in allem vorangehen und den größeren Teil der Kampfesmüh tragen. Hier sehen wir es wahr werden. Er hat in der Tat mit der Bergpredigt sein Banner entrollt, in den Forderungen des Geistes der Armut, der Sanftmut, der Demut; aber mehr als seine Worte sagt uns sein Leben. Er hat sich unseres Menschenwesens und seiner Bedürftigkeit angenommen, indem er den innern Sinnzusammenhang des Kampfes, den wir alle in seiner Nachfolge zu kämpfen haben, an seinem Leben deutlich werden läßt. Aber das alles wird nicht mehr in der Enge des bloß persönlichen Strebens nach Vollkommenheit geschaut, es geht um die ganze Menschheit: Christus will Apostel senden; Satan ist auch am Werk: Ich muß im Kampfe stehen, auch ich muß Apostel sein. Es ist bezeichnend, daß Ignatius erst in dieser Betrachtung den Gedanken der apostolischen Berufung anklingen läßt: erst jetzt, wo dem Apostolat seine innerste Quelle und Weihe gewiesen ist, wo das Mißverständnis nicht mehr möglich ist, als sei Apostolat vorab Drang nach außen.

Im Christusbild der Betrachtung von den zwei Fahnen soll uns zunächst der Blick aufgehen für einen tatsächlichen Zusammenhang, für die Hinordnung meiner Lebensentscheidung auf das Lebensgesetz des Reiches Christi, das in seiner innersten Gesinnung, im Geiste der Bergpredigt sich ausspricht. Diese tatsächliche Bedeutsamkeit muß mich aber zu tiefst ergreifen, weil Christus sie mir in

liebenswürdiger Herabneigung persönlich vorlebt. Es wirkt also eine doppelte Kraft auf mich ein: die große Sache und die persönliche Verbundenheit. Gerade dieses persönliche Verhältnis nun kommt in der folgenden Erwägung von «drei Arten der Demut», und zwar auf ihrem Höhepunkt, dem «dritten Grad», zu vollem Durchbruch.

Auch diese Erwägung ist zunächst als unmittelbare Vorbereitung zur Lebenswahl gedacht; sie soll die rechte Stimmung erzeugen[1]. — Wir aber schauen wieder auf die eigenartigen Züge des Christusbildes, und der Liebe zu Christus, die mit dieser Erwägung aufleuchtet. Wir treten mit der Erwägung von den «drei Graden» in den geheimnisvollen Weihebezirk des Herzens Jesu und seiner innersten Nachfolge ein.

Warum hat der Herr den Weg der Armut und der Schmach erwählt? Eine Frage, die für Christenfrömmigkeit von größtem Wert ist; sie wird im «dritten Grad der Demut» nicht ausdrücklich ge-

[1] Der Text lautet im E.-B.: «Bevor man in die Wahl eintritt, wird es, um sich mit Liebe für die wahre Lehre Christi unseres Herrn zu erfüllen, sehr nützlich sein, daß man folgende drei Arten von Demut erwägt und ins Auge faßt, indem man zu verschiedenen Zeiten während des ganzen Tages sie überdenkt und auch die Zwiegespräche anstellt, wie unten gezeigt werden soll. — Die dritte Art von Demut ist die vollkommenste, wenn ich nämlich — die erste und zweite vorausgesetzt und sofern das Lob und die Ehre der göttlichen Majestät die gleiche sein würde —, um Christus unsern Herrn mehr nachzuahmen und um ihm in der Tat ähnlicher zu werden, eher mit dem armen Christus Armut will und wähle als Reichtum, mit dem schmacherfüllten Christus Schmach als Ehren, und eher danach verlange, für einfältig und töricht gehalten zu werden um Christi willen, der zuerst als solcher betrachtet wurde, als für weise und klug in dieser Welt.»

stellt, drängt aber hinter der ganzen Darlegung und wird von dem miterlebenden Exerzitanten unmittelbar empfunden. Die Antwort muß lauten: Ohne Zweifel deshalb, weil Gottes Herrlichkeit und Ehre in diesem Entschluß des Erlösers heller erstrahlte; denn das ist ja «die Speise Jesu, den Willen des himmlischen Vaters zu tun». Aber warum lag des Vaters Ehrung mehr in diesem Wege des Sohnes? — Weil Gott vonseiten der Menschheit soviel Ehrung versagt worden war, gerade indem sie allzusehr den andern Weg ging, auf den das sündige Schwergewicht der Natur zieht, der schließlich in der Sucht nach Haben und Geltung und in aller gottvergessenen Ichsucht endet. Da ist Jesus der große Ehrenretter der Ehre des Vaters inmitten der Menschheit. Aber auch das war Eintreten für die Ehre des Vaters, wenn er den Menschen einen hinreißenden Beweggrund gab, in edelmütiger Gegenliebe den geradesten Weg ihres eigenen Heiles zu gehen, den Weg seiner Nachfolge in Armut und Demut. Das ist die ungeheure Größe der messianischen Tat Jesu, die wir nur anbetend verehren können. Vor diesen ehrfurchtgebietenden Weiten steht der Exerzitant mit seinem Leben und seinem Lebensentscheid. Aus diesen Weiten des Erlöserherzens aber dringt ihm ein Klang entgegen, der ihm selbst vertraut ist, der mit dem ersten Schritt der Exerzitien schon anhob und immer mächtiger anschwoll: die Gesinnung der Hochherzigkeit. Die Lebenswahl des Erlösers zu Armut und Niedrigkeit wurde von seinem menschlichen Herzen in Hochherzigkeit zum Vater hin und zu uns Menschen bejaht. Diesem Klang soll sich die Seele nun vollends erschließen. Es soll die Hochherzigkeit Jesu, des Menschensohnes,

unsere letzte Hochherzigkeit emporrufen. Einzig die hochherzige persönliche Gegenliebe hat das Wort, die Liebe, die nur einen Wunsch hat, «Christus unsern Herrn mehr nachzuahmen und ihm in der Tat ähnlicher zu werden». Zwar ist in dieser Erwägung mit ihren knappen Andeutungen das innere Gefüge dieser hochherzigen persönlichen Gegenliebe nicht weiter auseinandergelegt. Aber in einem wunderbar tiefen Stücke der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, im sog. Examen (das in der elften Regel des «Summariums» wiederkehrt), ist dieser dritte Grad der Demut tiefer ausgelegt[1]. Christus hat diesen Lebensstand geliebt und umfaßt; «so müssen auch wir ihn lieben und heiß ersehnen», weil wir wünschen, «einigermaßen ähnlich zu werden und nachzuahmen unsern Schöpfer und Herrn Jesus Christus, und angetan zu werden mit seinen Gewändern und Ehrenzeichen: da er selbst sie doch wegen unseres größeren geistlichen Fortschrittes angelegt hat und uns ein Beispiel gegeben hat, daß wir in allem nach Möglichkeit, unter dem Hauche der Gnade, ihm nachahmen und folgen möchten, da er der Weg ist, der die Menschen zum Leben führt». Es ist also das großmütige, in spontaner Freiwilligkeit liebende Schenken des Heilandes, das mich zu ebenso großmütiger, spontaner Liebe drängt, an seiner Seite zu sein. Aber das alles soll geschehen auch «aus Liebe und Ehrfurcht gegen den Herrn». Ehrfurcht, weil er der Schöpfer und Herr ist; aber doch auch wohl des-

[1] Wenn hier nicht mehr von der Armut die Rede ist, sondern nur noch von Verdemütigung, so liegt der Grund darin, daß Ignatius zu denen spricht, die schon den Entschluß der freiwilligen Armut gefaßt haben.

halb, weil gerade in dieser seiner Niedrigkeit sich ein ehrfurchtgebietendes Geheimnis offenbart. Dieses Geheimnis liegt in seiner messianischen Bedeutung nur offen zwischen dem Erlöser und dem Vater; wir Menschen ahnen es in heiliger Ehrfurcht.

Diese Gesinnung «ist die wundersame Originalität, die Torheit des Christentums, welche die größten Heiligen auszeichnet» [1]. Hier hat die Führung zu Christus im gewissen Sinne ihre Höhe erreicht. Die Betrachtungen über das Leiden und die Verklärung des Herrn können die Gesinnung nur mehr stärken und vertiefen. Es ist diese Art, Christus zu sehen und zu lieben, nicht im Wesen neu, sie ist allen gemeinsam, «die fortschreiten und ernstlich Christus unserem Herrn folgen» [2]; neu ist aber der Weg zu ihr und ihre innigste Verknüpfung mit der eigenen Lebensentscheidung. Jesus hat sich in seinem innersten Wesen kundgetan: als entscheidende Größe und herzbezwingende Gewalt. Aber, daß wir mit unserer Lebenswahl zu ihm nicht verzagen, wird er in den Betrachtungen nach der Wahl gezeigt, wie er die Apostel, arme, unfertige Menschen, in liebevoller Bemühung erzieht, an sich zieht. Er ist auch uns nahe; er heischt rückhaltloses Vertrauen und verdient es.

Aber dann sind wir auch vorbereitet, ihm in den Geheimnissen des Leidens zu folgen und die Frucht zu gewinnen, die man während der Leidenswoche als ihr eigen erflehen soll: «um Schmerz mit dem schmerzerfüllten Christus, Zerschlagenheit mit dem zerschlagenen Christus, Tränen, innere

---

[1] Meschler, Das Exerzitien-Buch I 219.
[2] E.-B., Exam. = reg. 11 Summar.

Pein über die große Pein, die Christus für mich gelitten hat.»[1]

Sicher steht schwer in meiner Seele, «daß der Herr um meiner Sünden willen zum Leiden geht»[2]; gie erste Woche ist nicht vergessen; aber der Blick deht hier nur auf den Herrn. Die Liebe, die in den Sündenbetrachtungen gründgelegt ward, die in den Betrachtungen des Lebens Jesu und in den wegweisenden «Wahlbetrachtungen» durchbrach, soll nun in purpurner Passionspracht herzinnig aufgehn.

Die Betrachtungen der vierten Woche zeigen den verklärten Herrn. Die Liebe zu ihm soll auch ihre letzte Verklärung und Läuterung erhalten. Nicht das ist die Freude, daß er lebt, um mir die Treue zu lohnen. Er wird es tun, er hat es in seinem Reichsruf versprochen. Die Freude und Liebe geht unmittelbar auf die Person Jesu. «Ich soll hier um die Gnade flehen, mich innig zu freuen und zu frohlocken über die so große Herrlichkeit und Freude Christi unseres Herrn.»[3] Und wenn ich ihn sein Trösteramt so wundermild ausüben sehe, erkenne ich in ihm «die Art des Freundes»[4], der Freundesliebe antworten muß. Auch hier soll der Mensch nicht einfach in seliger Freude ruhen: er bleibt auch hier der Mensch des Lebensentscheides. Seine Liebe der tätigen Hingabe soll nur ihre Verklärung erhalten in der Verklärung des Herrn.

Es ist also Jesus in der Frömmigkeit der Exerzitien durchaus als der Weg begriffen. Er führt

---

[1] E.-B., 3. Woche, 2. Betracht., 3. Vorüb.
[2] E.-B., 3. Woche, 1. Betracht., 3. Vorüb.
[3] Ebd., 4. Woche, 1. Betracht., 3. Vorüb.
[4] Ebd., 5. Vorüb.

mit seiner Wahrheit und mit seinem Leben; er führt mit der Ehrfurcht, die er aus seiner Gotteswürde ausstrahlt und mit der Liebe, die er entzündet; er führt immer zur ernsten dienstbereiten Lebensgestaltung in seiner Nachfolge, und er führt zu Gott dem Vater. Jesus ist in der Aszese der Exerzitien wie strömende Kraft, die unsere Edelmütigkeit aus allen Tiefen unseres Wesens und unserer Schicksale herauslöst und in ihre Stromrichtung reißt. Die Richtung aber heißt: der heilige Wille des Vaters, der in seiner «größeren Ehre» besteht.

Freilich ist nicht gemeint, daß mit dem grundlegenden Lebensentscheid der «großen» Exerzitien dieses Heilandsbild fertig in der Seele stehe. Es ist eingesenkt als ein lebendrängender Keim. Er drängt aus seiner Gnadenkraft zur Entfaltung, er drängt aber auch zur ständigen Pflege. Die «methodische» Betrachtung des Lebens Jesu ist naturgemäß auf dem Boden der Ignatianischen Exerzitien erwachsen. Der Heilige gibt auch unmittelbar den Wink, für das weitere Leben die Leben-Jesu-Betrachtung nach der Methode der «dreißig Tage» zu üben[1]. Es ist nicht zufällig, daß gerade von den Aszeten der Gesellschaft Jesu die Leben-Jesu-Betrachtungen so reichlich gepflegt wurden. Diese reiche Literatur hat vielfach stark pädagogisches Gepräge; sie richtet sich nach den Bedürfnissen des «Durchschnittes»; aber auch der ernster Strebenden, die eben trotz des echten Lebensentscheides in den Exerzitien noch für lange «auf dem Wege» sind; sie ist von dem Geiste der Jesusfrömmigkeit der Exerzitien durchhaucht, uns immer wieder zu

[1] E.-B., Bemerkung 1 nach dem 12. Tag der 2. Woche.

ihm hinzubringen, daß er uns führe durch täglichen Treudienst und Lebensgestaltung. Aber das Ziel ist ein für allemal in der Betrachtung von der Liebe aufgestellt. Darauf hinzuleiten, im Sinne der Exerzitien, das ist die eigentliche «Methode» des hl. Ignatius.

Wie eigenstark die Ignatianische Art, Jesus zu sehen und zu erleben, ist, wird man recht deutlich empfinden, wenn man sie mit jener Jesusfrömmigkeit vergleicht, von der Ignatius seit Manresa so stark beeinflußt war, mit der «Nachfolge Christi» des Thomas von Kempen [1]. Ignatius lebte ganz in den Gedanken dieses kostbaren Büchleins. Und doch heben sich die Züge des Ignatianischen Jesusbildes scharf von der Nachfolge Christi ab. Hier die sinnende, friedvolle Kontemplation, die aus dem innigen Umgang mit Jesus die allmähliche mystische Umwandlung der Seele erwartet; dort die zielklare Einstellung auf die starke Durchprägung des Lebens durch die Wesenszüge des Heilandsbildes. Form und Formung der Ignatianischen Jesusbetrachtung erscheinen als durchaus eigenwüchsig gegenüber dem Gehalt und Sinn der Nachfolge Christi.

Die Ignatianische Art, Jesus zu sehen und zu erleben, ist natürlich nicht die einzig vollwertige. Wer davon nicht überzeugt wäre aus der bloßen Ahnung von den unerschöpflichen Reichtümern Christi, würde gerade heute von andern «Richtungen» lebhaft daran erinnert. Das wäre gewiß

[1] Siehe Camara, Mon. Ign. Ser. IV, Bd. 1, S. 200; siehe jetzt auch A. Codina, Orígenes de los Ejercicios cap. 5: El Gerconcito en los Ejercicios.

nur zu begrüßen. Es geschieht aber nicht selten im Gegensatz zur aszetischen Führung der Ignatianischen Exerzitien. Auch das hat noch den Nutzen, daß die Ignatianische Art nur um so deutlicher hervortreten muß. Wenn man sie klar erfaßt, werden die vermeintlichen Gegensätze sich zumeist als Mißverständnisse herausstellen.

Wir sprechen zuerst von der «liturgischen» Heilandsfrömmigkeit.

Sie ist im Schrifttum der sog. «liturgischen Bewegung» in letzten Jahren eindrucksvoll geschildert worden. Es ist etwas wundervoll Hehres um dieses Bild des verklärten Hohenpriesters, den die Gemeinde zur Rechten des Vaters weiß, wo er ohne Unterlaß für uns fürbittet, und dem sie sich in ihrer Opfer- und Gebetsgemeinschaft lebendig verbunden weiß. — Die dogmatische Wirklichkeit, die mit dieser «liturgischen» Auffassung Christi gemeint ist, ist natürlich allgemein katholisch und nicht Eigentum der «liturgischen Bewegung». Hier fragt es sich, wird diese katholische Wirklichkeit von der Ignatianischen Heilandsfrömmigkeit auch hinreichend vollzogen? — Das Hauptmittel der liturgischen Jesusfrömmigkeit ist das Miterleben Jesu im Kirchenjahr. Besteht nun nicht ein wirklicher Gegensatz zwischen der «Schulung» zur Jesusliebe nach den Exerzitien und dem organischen Wachstum im Miterleben des Kirchenjahres? Dort scharfe Zielsetzung, bewußtes Arbeiten, sozusagen auf «Termin»; hier das stille Walten wie von umhüllenden Mutterkräften zu geduldigem Reifwerden. Man kann innerliche Freunde des liturgischen Lebens treffen, die sich wehren gegen die «Störung» der liturgischen Jesusverbundenheit durch den straffen Gang der Jesusbetrachtungen

in den Exerzitien. Sie sind gewohnt, die Lebensgeheimnisse des Herrn in dem geweihten Rhythmus des liturgischen Jahres mitzuerleben; nur aus diesem großen Zusammenhang heraus scheinen sie ihnen die Christenseele ganz erfüllen zu können. Die Adventslichter müssen durch die Winterdämmerung heiligen Wartens von ferne aufleuchten und sachte näherkommen; die Weihnachtsbotschaft müsse sich auf die bereitete Christenheit in dem süßen Zauber der «heiligen Nacht» herabsenken; die Passion erhebe sich erschütternd nur aus dem Ernste der Fastenzeit, so wie das Kreuz am heiligen Karfreitag sich erhebt: «Ecce lignum crucis»; und nur wer still mit der Kirche über Golgatha geschritten, könne dem Herrn in der Osterfreude und in den Geheimnissen der Herrlichkeit zujubeln. — Hat nicht die Kirche mit ihrem Jahr wundersam und endgültig die Lebensschwingungen unseres Seelenlebens erfühlt und so ein Kunstwerk einziger Art geschaffen — ein Kunstwerk, das sich aus dem Edelstoff reinsten seelischen Erlebens gestaltet? Warum diesen friedvollen, gnadenvollen Lebenskreis stören?

Wäre es in den Exerzitien auf eine Störung des liturgischen Miterlebens abgesehen oder ergäbe sie sich notwendig, dann ständen sie allerdings rettungslos im Unrecht. Aber ist dem wirklich so? — Zunächst freilich heben sich die vier Wochen der Exerzitien aus dem liturgischen Kirchenjahr heraus. Sie fassen die Strahlen des Jesuslebens möglichst zusammen und stellen die Seele unter dieses starke Licht. — Aber entspricht eine solche Konzentration des seelischen Erlebens — einmal im Leben und dann in fortlaufender Vertiefung — nicht auch dem

Gesetze geistigen Lebens? — Was dann aber so an Erkenntnis und Liebe des Herrn gewonnen wurde, ist wahrhaftig nicht dem echten Miterleben des Kirchenjahres genommen. Darüber soll Zeugnis geben, wer es erfahren hat. Und er allein! Er aber wird bekunden: es gibt keine bessere Vorbereitung für das innerste Miterleben des Kirchenjahres als gerade die Exerzitien. — Liturgisches Miterleben des Lebens Jesu? Aber wie, wenn sein Leben mir noch nicht als der Aufruf meines Lebens aufgegangen ist, als sein Sinn, seine Erfüllung, aber auch sein Schicksal? Wenn ich noch nicht gelernt habe, aus den Tiefen meines Lebens, aus seinem schweren Ernste und seiner hochgemuten Dienstbereitschaft das starke Ja zum Heiland zu sprechen? Dann aber, wenn es gesprochen, kann ich getrost eintreten in diesen geweihten Kreis des liturgischen Christuslebens. Es ist nun nicht mehr die Gefahr, daß das wundersame Leben mit der Liturgie sich in schwebende Stimmung verflüchtige, so wie lichte Wolken über die Fluren gehen. Es ruht in der Seele ein lebendiger Keim, der nach Lebensentfaltung drängt. Nun hat die Sonne des Kirchenjahres ihr Werk zu tun; sie kann in ihrem Auf und Nieder ein Leben fördern und reifen; die reifende Saat trägt die Sonnenkraft lebendig in sich; sie ist ein Geschenk der Sonne und Dank und Zeugnis zugleich.

Man muß aber wohl noch tiefer in die liturgische Christusfrömmigkeit eindringen, und von da aus die Jesusfrömmigkeit der Exerzitien werten. Kern aller liturgischen Frömmigkeit ist doch das Geheimnis, daß Jesus unser Hoherpriester im «Corpus mysticum» ist. «Per Dominum nostrum Iesum

Christum» heißt ihre Lebensformel. In der eucharistischen Fortsetzung seines Erlöserwerkes ist der Herr für das ganze Menschengeschlecht der große Anbeter «im Geist und in der Wahrheit», unser Fürbitter und unsere Sühne. Diese Haltung «per Dominum nostrum Iesum Christum» beherrschte in der Urzeit und lange nachher die christliche Frömmigkeit. Diese geschlossene Strenge christlichen Betens wurde allmählich aufgelöst, nicht zum wenigsten unter dem Rückschlag der arianischen Glaubenskämpfe[1]. Es wird nicht der Glaubensinhalt geändert, wohl aber die Blickrichtung; sie geht von der messianischen Mittlerschaft des Menschen Jesu mehr auf seine Gotteswürde. Eine gewisse Gefühlserweichung der Frömmigkeit tat in der Folgezeit das übrige. Man liebte es immer mehr, in Jesus als dem Gott zu ruhen, in all seinem menschlich Nahen und Süßen. Das ist das Bild eines großen Teiles unserer neuzeitlichen «Vulgärfrömmigkeit». Man fühlte sich nicht mehr von dem starken Strome der Anbetung erfaßt, der von Jesu menschlicher Seele ständig zum Vater, zum dreieinigen Gott geht, der bestimmt ist, immerfort all unser Beten in sich hineinzunehmen. Auf die Tiefen des Christuslebens zurückzuführen, ist wohl das innerste Anliegen, ist auch der Segen der «liturgischen Bewegung» unserer Tage.

Wie steht nun die Christusfrömmigkeit der Exerzitien zu dieser ernsten Lebensfrage christlicher Frömmigkeit überhaupt?

---

[1] Vgl. die lehr- und inhaltsreiche Studie von J. Jungmann S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet.

Man darf ruhig zugeben, daß diese Fragestellung, wie sie uns heute aufgegangen ist und zur Stellungnahme ruft, zu Ignatius' Zeiten nicht im Bewußtsein stand. Aber ebenso wahr ist es, daß die von der liturgischen Bewegung gemeinten Werte in den Tiefen der Ignatianischen Exerzitien angelegt sind. Vielleicht ist es gerade unserer Zeit mit ihrem geschärften Blick gegeben, sie voll ins Bewußtsein zu heben. Ja es könnte sich herausstellen, daß hier sich eine Möglichkeit bietet, Wertvollstes aus beiden Richtungen lebendig zu einen.

Es sei nur daran erinnert, daß uns Jesus in den Exerzitien wahrhaft als der Anbeter entgegentritt, als der große Fromme, der in einziger Hingabe den Willen des Vaters erfüllt. Und er wendet sich nicht an die Seele, die Bedürfnisse ihrer Sonderfrömmigkeit zu erfüllen, sie zur süßen Ruhe einzuladen. Er ruft sie zum Aufbau seines Reiches. Das Reich aber ist keine andere Wirklichkeit als jene, die sich durch alle Erdenzeit über der liturgisch betenden Gemeinde wölbt. Hier spüren wir mehr den Herzschlag des «Corpus Christi», dort geht es um aufbauende Lebensäußerung in bewußter Hingabe und Einordnung der Einzelperson, aber in Kraft des Herzschlages Christi in seiner Kirche.

«Reich Christi» heißt eingehen auf die Seelenrichtung Jesu gemäß unserer Berufung, nur ist dabei mitgewußt, daß Jesu Anbetung in der ehrfürchtigen Erfüllung des Willens Gottes sich vollendet.

Die Gefahr der Vulgärfrömmigkeit, daß die frommen Gefühle sich allzu rührselig um die Lichtgestalt Jesu sammeln, ohne in seine Lebenstiefen zu dringen, ist von Grund aus überwunden. Ander-

seits bietet die Ignatianische Jesusfrömmigkeit auch einen Halt gegen die Gefahr, in die liturgische Frömmigkeit abirren kann: daß nämlich der Heiland allzusehr in hieratischer Ferne entschwinde, daß der Fromme vermeine, selbst erst die Ebene hieratischer Gehaltenheit ersteigen zu müssen, um ihm zu begegnen. Da kann die Exerzitienfrömmigkeit einen lebensechten Ausgleich anbahnen: Es bleibt das Objektiv-Große der Christusgestalt, und doch ist die Frömmigkeit ganz persönlich zu ihr gewandt.

Ganz anders als die liturgische mutet uns des hl. Franziskus liebenswürdige Frömmigkeit an. Sie ist vor allem Jesusliebe in hinreißender Schönheit und Tiefe[1]. Der hl. Franz ist ein echtes Kind ritterlicher Kultur und des Zeitalters der Kreuzzüge. Die poetische Kunst und Begeisterungsfähigkeit dieser jugendlichen Welt lebt in ihm und wendet sich ausschließlich auf den Heiland. In einer überquellenden Unmittelbarkeit will er das Evangelium nachleben in Armut und Demut, in der Freude des Kindes zum Vater im Himmel und des Bruders, der Jesus, den «großen Bruder», sich nahe weiß und von ihm nicht lassen kann, mag er ihn in der Krippe oder am Kreuze treffen; der den Jubel der Frohbotschaft im Herzen trägt und alle Geschöpfe zu gleichem Jubel einladet. Möchte die liturgische Frömmigkeit sich vergessen in den tragenden Schwingungen der betenden Gemeinde, so will die franziskanische Seele sich vergessen in der Freude, dem Herrn auf allen seinen Wegen folgen zu dürfen.

---

[1] E. Rohr, Franziskus und Ignatius, und vor allem H. Felder O. Cap., Die Ideale des hl. Franz, bes. Kap. 1 u. 2.

Das Evangelium getreu nachzuleben, das wollte Franziskus zum Grundgedanken seines Ordens machen. Sicher ist die wunderbare Liebe, die gerade heute wieder dem Armen von Assisi entgegenschlägt, von dieser ursprünglichen evangelischen Art entzündet. Über aller müdemachenden Reflektiertheit sprudelt hier ein Leben wie aus frischen Waldquellen. Das tut dem heutigen Menschen wohl. — Nimmt sich demgegenüber die Ignatianische Führung durch Jesus zu Gott nicht starr aus und seine Jesusliebe klanglos und fast hart?

Hätte Ignatius seine Art als Gegensatz zur franziskanischen gedacht und sie an dessen Stelle setzen wollen, die Wahl wäre vielen nicht schwer. Aber ist sie wirklich ein Gegensatz?

Ignatius war ein so reiches und nach außen überströmendes Gefühl nicht gegeben. Und gar in seinen Exerzitien hielt er es nicht für seine Aufgabe, unmittelbar die zarten Empfindungen der Liebe auszusprechen. Er hatte den Weg zu weisen, auf dem die Seele zur echten Liebe emporsteige. Er ist der Überzeugung, daß auch die echte Liebe zum Heiland ein festes inneres Gerüste haben müsse; das will er aufbauen helfen. Es soll erstehen aus tiefstem Miterleben Jesu, «aus innerstem Verkosten und Fühlen»[1]. Das Fühlen selbst wird aus der Seele erblühen nach ihrer Eigenart und Gottes Gnade. Aber es soll sich lagern um die starke, wissende, geprüfte Liebe der ritterlichen Dienstbereitschaft. Daß des Ignatius Jesusliebe im Grunde von der des Poverello gar nicht so sehr entfernt

[1] E.-B., 2. Woche, 1. Tag, 1. Betracht., Nr. 3.

ist, zeigt sie in ihrem Höhepunkt, im sog. dritten Grad der Demut.

Sollte wirklich die Ignatianische Führung der heutigen Seele nichts zu geben haben, der es Franzens innige Jesusliebe angetan hat? Freilich, die Liebe wird in scharfe Zucht genommen; sie wird sehend und wissend gemacht, sie muß sich hämmern und stählen. Aber im Grunde wirkt die gleiche Liebe, der auch der hl. Franz diente. Bei ihm jubelt und weint sie sich selig aus; bei Ignatius geht sie in die hohe Schule, nicht um Fremdes zu lernen, sondern um sich ihrer selbst klarer und sicherer zu werden [1].

Eigenartig und schön ist die Jesusfrömmigkeit der oratorianischen Schule. Henry Bremond hat sie im dritten Band seiner «Histoire littéraire» mit warmer Liebe gezeichnet. Es ist sein Verdienst, ihre Wesenszüge aus den Werken ihres Gründers, des hochbedeutsamen Kardinals Bérulle [2], klar hervorgehoben zu haben. Kein Zweifel, daß manche religiöse Seele hier wertvollstes Gut begrüßt.

Es weht durch diese oratorianische Schule etwas vom Hauche «johanneischen Geistes»; mehr als vom «Geiste des hl. Paulus» [3]. In dem Menschensohn die Gottesherrlichkeit, die δόξα τοῦ θεοῦ ehrfürchtig zu verehren, das ist der Herzschlag dieser

[1] Die Formulierung E. Rohrs, der hl. Franz künde die Liebe des Ritters, Ignatius die des Soldaten, ist für Ignatius nicht zutreffend. Wo doch alles in Ignatius und in den Exerzitien auf hochherzige Ritterlichkeit gestellt ist! Wenn man den Unterschied in Schlagworten fassen wollte — es bleibt immer unzulänglich —, dann würde man eher sagen: der Troubadour der Liebe und ihr Ritter.

[2] Bérulles Werke, Œuvres, ed. Migne Bd. I.

[3] Bremond, Histoire littéraire III 51 ff.

Frömmigkeit. So wird jedes Geheimnis sinnend betrachtet: «Das Wort ist Fleisch geworden»; aber immer auf dem Hintergrunde: «Im Anfang war das Wort.» Der Zauber, in dem Menschlichen der Erscheinung Jesu dem Göttlichen zu begegnen, nimmt Bérulle ganz gefangen. Es ist eine theologische Frömmigkeit; das ganze Dogma der Menschwerdung wird in frommer Anbetung durchlebt. In nimmermüden Ergüssen strömt die so von Jesu Geheimnissen erfüllte Seele ihre Anmutungen aus: es ist eine durchaus lyrisch gestimmte Frömmigkeit. Die fromme Seele versenkt sich in das Innerste des gottmenschlichen Lebens Jesu und vollzieht von hier aus die Geheimnisse des Heilandslebens mit. In diesem Mitvollziehen wird Jesu Innenleben die formende Kraft des frommen Lebens: Adhérençe ist das weitere Wesenswort der oratorianischen Frömmigkeit. Aber die Seele bleibt doch nicht bei Jesus und seinen Geheimnissen stehen; sie wird in seine tiefste Lebensrichtung hineingetragen: Jesus ist vor allem der Anbeter im Geiste und der Wahrheit. Schweigende Anbetung des Vaters in Jesus und mit Jesus ist das letzte Wort in der Frömmigkeit Bérulles: sie ist mystisch gerichtet.

Niemand wird leugnen, daß mit Bérulle die Jesusfrömmigkeit eine Vertiefung erfahren hat. Wird in ihrem Lichte die Ignatianische Art, Jesus zu sehen, als geringwertiger erscheinen? Bremond läßt bei aller vornehmer Zurückhaltung diese Meinung durchblicken. Bérulle lehre Jesus sehen in seinem Verhältnis zu Gott, Ignatius in seinem Verhältnis zu den Menschen; dort lebe der Fromme Jesu Leben zu Gott hin, hier wolle er von Jesus lernen,

was er zu tun habe[1]. Ignatius gebe die unmittelbare Übung bestimmter Tugenden auf und kontrolliere die Übung durch die Gewissenserforschung; Bérulle lasse die Seele im Gesamtinnenleben Jesu ruhen. Seine Frömmigkeit sei für eine Elite, Ignatius lehre «gewöhnliche Aszese»[2].

Daß Ignatius in seinen Exerzitien nur «gewöhnliche Aszese» lehre, ist ein Mißverständnis, das in unsern bisherigen Ausführungen sich aufgeklärt haben möchte. Ebenso ungenau ist es, zu sagen, daß die Exerzitien es in ihrer Jesusnachfolge vor allem auf Einzeltugenden und ihre Übung absehen; im Gegenteil, sie wollen einen durchgreifenden, lebensgestaltenden Gesamteindruck Jesu vermitteln. Aber wahr ist es, sie wenden die Aufmerksamkeit immer wieder auf das eigene Leben: «Was soll ich für Jesus tun, wie kann ich mit ihm gehen und arbeiten? Das ist ein großer Unterschied zu der sinnenden, selbstvergessenen Art Bérulles. Aber auch ein geringerer Grad von Gottes- und Jesusliebe? Es hat der Herr doch auch das Wort gesprochen: «Wenn ihr meine Gebote haltet, so bleibt ihr in meiner Liebe» (Joh. 16, 10). Den Willen des Vaters für unser Leben aus innigster Kenntnis des Heilandes abnehmen, heißt allerdings erfahren, «was Jesus zu uns hin» ist. — Immerhin kann man in der Bérulleschen Jesuskontemplation eine dankenswerte Ergänzung der Ignatianischen Jesusfrömmigkeit sehen. Vielleicht wird man aber auch sagen können: sie ist eine der vielen Arten, die auf dem Boden der Exerzitien erwachsen konnten und erwachsen sind. So mag auch Bérulles Art für ein

[1] Ebd. 61 ff. [2] Ebd. 70 72.

ausreifendes Innenleben von dieser besondern Lagerung entsprechend und wertvoll sein, nachdem in den Exerzitien die Grundprägung geschehen. Denn diese verlangt ein lebendiges Wachsen und Reifen je nach Eigenart und Bedürfnis der Seele. Den Stoff dazu bietet der Reichtum katholischen Lebens und der menschlichen Seele.

V. Die Kirche in der Ignatianischen Aszese.

Kirche nimmt eine entscheidende Stellung in der katholischen Frömmigkeit ein. Kirche ist nicht etwa nur Rahmen der Frömmigkeit, sie ist ihre Lebensform[1]. Der christkatholische Mensch ist nicht zunächst fromm, und dann und deshalb erst anerkennt und ehrt er auch die Kirche; das lebensvolle Jasagen zur Kirche Christi selbst ist Frömmigkeit. Er weiß es: Gott will ihm durch Christus in der Kirche begegnen, und darum gibt er sich Gott in der Kirche hin: Devotio, Gotthingabe, Frömmigkeit ist das Organ, Kirche zu ergreifen. Es mag der Gegensatz: Kirchlichkeit und Frömmigkeit von gewisser Seite her als Kampflosung ausgerufen oder als innere Krise empfunden werden; es mag auch oftmals die Unzulänglichkeit des kirchlichen Lebens in seiner Erscheinung einer solchen Deutung Vorschub leisten: aus dem Wesen katholischer Frömmigkeit heraus hat sie keinen Platz.

Das alles ist innerster Besitz des katholischen Lebens immerdar. Er ist aber in unsern Tagen machtvoll zur Geltung gekommen[2]. Man hat von dem Erwachen der Kirche in der Seele gesprochen, und dieses Wort weiß sich von einer Welle neuen

---

[1] Siehe des Verfassers Aufsatz «Kirche als Lebensform» in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 2. Jahrg., S. 26 ff.

[2] Aus dem reichen Schrifttum siehe etwa R. Guardini, Vom Sinn der Kirche.

Kirchenwillens getragen. — Wenn darum jederzeit eine Gesamtauffassung der Frömmigkeit, wie wir sie in den Ignatianischen Exerzitien sehen, sich über die lebensgemäße Stellung der Kirche in ihrem Gefüge ausweisen mußte, so gilt das doppelt von dem heutigen katholischen Bewußtsein. Es scheint nun, daß hier die Ignatianische Frömmigkeit mit einigem Mißtrauen betrachtet wird. Wir reden nicht von den groben Verkennungen bei Nichtkatholiken, die nun einmal in Ignatius den Vorkämpfer von harter «Kirchenherrschaft» sehen wollen und darum auch in seinen Exerzitien letztlich eine Dressur zum blinden Kirchendienst suchen. Aber auch bei Katholiken findet man wohl den Argwohn, es sei der tiefste Sinn und die feinste Liebe zur Kirche in den Exerzitien nicht erreicht; Kirche sei hier doch zu äußerlich gefaßt: als ein Machtgebilde, wenn auch zu religiösem Ziel; Ignatius lehre sich dafür einsetzen [1].

Was ist Kirche und Kirchlichkeit im Zusammenhang der Exerzitien? — Es ist zu wenig, die Antwort einzig da ablesen zu wollen, wo Ignatius ausführlich von ihr spricht, aus den «regulae sentiendi cum Ecclesia». Zumal wenn man noch vermutet, diese «Regeln des kirchlichen Denkens» seien nur so eben dem Ganzen des Exerzitienbuches angehängt, weil sich das in den damaligen Tagen kirchlichen Aufruhrs nicht wohl habe umgehen lassen [2]. Dem-

[1] So wieder Ph. Funk, Ignatius von Loyola 15 ff.

[2] So etwa Don Festiguère in Revue Thomiste 1914, 152; s. dazu F. Cavallera, Ascétisme et Liturgie 46. Es ist bemerkenswert, wie P. Funk gerade umgekehrt, aber auch übertreibend, in den «regulae» den eigentlichen Zielpunkt der Exerzitien sieht (a. a. O. 25).

gegenüber wird zu zeigen sein, daß auf dem tiefsten Grunde der Exerzitienfrömmigkeit eine lebendige und eigenartige Liebe zur Kirche erwächst, und daß auch die berühmten «regulae» nur aus diesem Geiste frommer Kirchlichkeit zu verstehen sind.

Die Ignatianische Auffassung von der Kirche ist grundgelegt in der Betrachtung vom Reiche Christi. Die Kirche ist das «Reich Christi». Das Wort selbst erinnert an das Kernwort des Evangeliums «Reich Gottes», «Reich der Himmel». Es ist der gleiche Inhalt gemeint; aber ist nicht der Ton und die Stimmung des Evangeliums geändert? — Nun, es ist eben das «Reich der Himmel» inzwischen aus seinem geheimnisvollen Halbdunkel der anhebenden Frohbotschaft herausgetreten; der Wille und das Werk Jesu stehen festumrissen vor uns. Sein Bild ist uns Katholiken allen deutlich, sein Besitz gemeinsam. Dennoch gibt es Eigenarten in der Auffassung und Ausprägung. Auch bei Ignatius finden wir sie.

Was wir von dem Gottesgedanken und dem Jesusbild der Exerzitien sagten, gilt auch von der Kirche: ihre Gesamtauffassung ist nicht irgendwo dargestellt, man muß sie aus dem Gang der Exerzitien heraus innerlich mitvollziehen, denn diese sind ganz vom Bewußtsein der uns tragenden Kirche erfüllt und wollen auch alles geistliche Leben eigenartig in sie hineinformen.

Das Reich Christi bei Ignatius ist weit wie die Welt und die Weltzeit. Aber es ist vor allem der Ort, wo die Wesensbestimmung des Menschen sich auswirkt: daß er Gott lobe, ihm Ehrfurcht erweise und ihm diene, kurz der Ort, wo Gottes Ehre auf dem Spiele steht. Es ist aber auch der Ort, den

Gottes Gütigkeit durch Christus bereitete, damit der gefallene und verlorene Mensch von neuem und noch schöner seinen Beruf erfülle, Gott die Ehre zu geben. So ist also Kirche der glückselige Bereich, in den der erlöste Mensch einzieht mit den Worten: «Was habe ich bisher für meinen Erlöser getan, was tue ich, und was werde ich tun?» Wo er die hohe Lebensaufgabe erfüllen kann, «nach Überwindung aller ungeordneten Neigungen sein Leben einzig nach dem Willen Gottes zu ordnen». Der Mensch steht da nicht für sich allein seinem Herrn gegenüber. Wie selbstverständlich ist sein Wollen und Tun auf eine gemeinsame Aufgabe gerichtet: er steht in einer innern Gemeinschaft, freilich in einer Gemeinschaft der Tat. Es ist da kein Wort von Macht und Herrschaft; das Reich Christi, die Kirche, ist hier nicht als Machtgebilde gesehen, sie ist zuerst ein Reich seelischen Gestaltens, das Christus der Herr aufbauen will mit der großmütigen Hingabe derer, die ihrem Herrn möglichst nahe folgen wollen, bis in alle Armut und Niedrigkeit.

Noch deutlicher erhebt sich dieses Bild der Kirche in der Betrachtung von den «zwei Fahnen»[1]. Sie enthüllt uns den innersten Sinn der Kirche, wie ihn Ignatius — nicht dogmatisch, sondern in gelebter Frömmigkeit — vor allem gefaßt wissen will. Dieser Sinn der Kirche aber ist: Sichtbarwerden der einen großen Entscheidung, die sich durch die Weltzeit zieht und ihr das Gepräge gibt. In dieser aszetischen Sicht ist Kirche ein gewaltiges Drama, ein einmaliges Geschehen. Aber das Geschehen spielt sich

[1] Sie war für Ignatius ja die Kernbetrachtung; s. oben S. 79.

letztlich in den Seelen der Menschen ab. Christus der Herr hat durch sein Erlöserleben das Gesetz dieses Geschehens ausgedrückt; es im eigenen Leben nachzugestalten, heißt das Reich Christi aufbauen, heißt Kirche leben. Hier ist ganz die Blickweite des Gottesstaates eines Augustinus; die Schicksale der Kirche, ihre Aufgaben in der Welt sind gesichtet, aber zunächst geht der Blick auf die innern Kräfte dieses Weltzeitkampfes; sie sollen bereitgestellt werden, zunächst bei uns. Kirche ist also für die Ignatianische Aszese Gemeinschaft des Kampfes um den Geist Christi, um seinen Durchbruch bei uns und den andern, weil darin höchste Ehre Gottes und der Seele Heil beschlossen liegt. So ist die Ignatianische Frömmigkeit unmittelbar als ein Mitleben mit der Kirche gedacht; besser als ein Miterbauen der Kirche. — Man sieht hier auch, wie die Losung der Ignatianischen Frömmigkeit, das «Finden Gottes in allem» verstanden sein will: sie kann nicht zunächst ein friedvolles Ruhen besagen, wir sollen ihn finden, nachdem doch die Seele sich in die ungeheure Spannung des Reiches Christi hineingestellt hat. Das ist die Voraussetzung. Ignatius selbst zeigte diese Seelenhaltung in Vollendung. Er konnte das «Gott finden in allem» sein eigen nennen; es blieb aber immer innerlich bezogen auf die drängenden Aufgaben des Reiches Christi, auf die Kirche. Hier ist der scheinbare Gegensatz von Innerlichkeit und apostolischer Einstellung zutiefst überwunden — durch eine gestaltungsmächtige Frömmigkeit. Der große Gedanke der «Civitas Dei» wird zu einem Motiv der Aszese.

Vielleicht legt sich gerade heute ein Vergleich dieser Kirchenfrömmigkeit mit der Frömmigkeit des

«Corpus Christi mysticum» nahe, wie sie in unsern Tagen von neuem aufgeblüht ist. Den Liebhabern des weihevollen, friedsamen Sichgetragenwissens in der Einheit des mystischen Leibes Christi mag die Ignatianische Art leicht zu unruhig, zu aktivistisch erscheinen; sie werde des Segens des stillen Wachsens in der Verbundenheit mit Christus nicht ganz inne. — Daß ein anderer Rhythmus durch die Ignatianische Seele geht als durch die «liturgisch» fühlende, soll nicht geleugnet werden. Hier sind verschiedene Haltungen möglich; die Kirche ist weit und stark genug, sie alle zu tragen. Man darf aber auch die Unterschiede nicht künstlich vergrößern. Vor allem scheint eine Bemerkung nützlich: Die «liturgische» Stimmung hat gerade in ihrer gegenwärtigen Form viel Anregung von einem natürlichen, wenn auch höchst wertvollen Erlebnis erhalten, vom Erlebnis der Gemeinschaft. Dieser Aufbruch des Gemeinschaftsgefühls kam aus seelisch-kulturellen Stimmungen der Gegenwart, es hat seine Aufgabe auch für das religiöse Leben, aber es muß sich doch seiner Grenzen bewußt bleiben[1]. Die religiöse Art, die sich an diesem natürlichen Gemeinschaftserlebnisse nährt, ist nicht ohne weiteres die katholische oder auch nur die tiefer katholische. Denn auch der aszetisch-aktivistische Zug in der Ignatianischen Stellung zur Kirche setzt das ganze Mysterium des Corpus Christi, das gnadenhafte Leben in Christus als seinen Quellgrund voraus[2];

[1] Siehe K. Pleßner, Grenzen der Gemeinschaft. Mit dieser Ergänzung ist richtig, was Bremond, Histoire III 80, Nr. 3 ausführt.

[2] Wenn übrigens heute so sehr das tiefsinnige Gleichnis vom ungesehenen Wachsen der Pflanze beliebt ist, um das

sie betont aber zunächst, hierin sich nicht vom Evangelium entfernend, die Würde und Weihe der Einzelseele. Das darf auch kein gesunder Kult der Gemeinschaft vergessen. Nie ist Gemeinschaft, losgelöst von der Bestimmung der Einzelseele, Selbstzweck. Das gerade der gegenwärtigen Zeit im Bewußtsein zu halten, mag eine Aufgabe der Ignatianischen Aszese sein.

Die Kirche ist nicht nur Corpus Christi mysticum, nicht nur Civitas Dei, sie ist auch Ecclesia hierarchica; besser gesagt: aus ihrem Wesen als Civitas Dei, als Corpus Christi fließen auch die wesentlichen Ämter. Als hierarchische Kirche ist sie nach Ignatius' Worten «die wahre Braut Christi unseres Herrn» und «unsere heilige Mutter»[1]. Echte Kirchenfrömmigkeit wird die hierarchischen Ämter nicht bloß «anerkennen», sondern aus ihnen und zu ihnen hin leben. Auch in ihnen will uns Gott begegnen, und wir treffen ihn dort mit unserer Hingabe. Daß hier schwierigste und doch wesentliche Aufgaben des religiösen Lebens gerade in jetziger Stunde liegen, ist jedem klar, der einen Blick auf unser heutiges Geistesleben tut. Wie steht zu diesen Fragen die Aszese der Exerzitien? Die landläufige Auffassung würde in den Ignatianischen Exerzitien eine Schule suchen, in der die Seele doch vor allem

---

Verhältnis der Seele zur Kirche deutlich zu machen, so darf auch wohl daran erinnert werden, daß nirgendwo das zielsichere und rastlose Arbeiten nach einem beherrschenden Lebensgesetz so anschaulich wird wie im Wachstum der Pflanze und aller ihrer Zellen. Nun, eben diese Seite des «organischen Wachsens» wäre für die Aszese der Exerzitien bezeichnend.

[1] E.-B., Reg. sent. c. eccl. 1.

der hierarchischen Kirche dienstbar gemacht wird. Demgegenüber ist es wichtig, zu betonen, daß vom Dienst in der hierarchischen Kirche im Hauptteil der Exerzitien überhaupt nicht die Rede ist. Erst die «Regeln der kirchlichen Gesinnung» im Anhang sprechen davon.

Man hat allerdings gemeint, hier auf einen Bruch in der Gedankenwelt des Ignatius gestoßen zu sein[1]. In jüngeren Jahren — wo doch die Exerzitien entstanden — sei er in bedenklichem Grade kirchenfreier Individualist auf Grund der persönlichen Offenbarungen gewesen und habe sich «sein Recht, selbständig über religiöse Fragen zu urteilen und nach eigenem Antrieb seelsorglich zu wirken — er, der Laie und Student —, von den kirchlichen Behörden nicht nehmen lassen»[2] wollen. In den Regeln über die kirchliche Gesinnung widerspreche Ignatius seiner eigenen Anlage und Vergangenheit und gebe sich ganz der antireformatorischen Reaktion hin[3]. Aber diese Erklärung kommt aus einer vorgefaßten Meinung und nicht aus einer verstehenden Deutung der Quellen. Gerade was man als Gegensatz empfinden könnte, weist nur auf eine größere Weite und Tiefe des Ignatianischen Kirchenbegriffes, die von den Exerzitien her auch in die Regeln hineinreicht. Die Exerzitien haben zunächst gar nicht die Aufgabe und Absicht, kirchlichen Gehorsam zu lehren; die Kirche, auch in ihrem hierarchischen Bestande und ihren Ansprüchen, wird vorausgesetzt. Aber sie wollen leisten, was Aszese gegenüber dieser Seite der Kirche zu leisten hat:

---

[1] Ph. Funk, Ignatius von Loyola 15 ff.
[2] Ebd. 18/19. [3] Ebd. 23.

sie wecken und schulen jenen Geist der Frömmigkeit, mit dem der Christ seiner Ecclesia hierarchica allein würdig begegnen kann, sie wecken demütige Ehrfurcht und großmütigen Seeleneifer.

In den Exerzitien werden die Lebenswurzeln des Ignatianischen Kirchengehorsams sichtbar. Sie ruhen in der Tiefe des «Fundamentes»: wenn Gott uns tatsächlich in seine Kirche hat verpflanzen wollen, dann geht eben die wesenhafte Dienstbereitschaft gegen Gottes Willen auf die Kirche, soweit sie im Namen Gottes zu uns spricht. Die Gehorsamsgesinnung wird ferner genährt aus der Demut der Sündenerkenntnis: der dankbar freudige Aufblick, nach aller Verlorenheit nun doch noch durch die erbarmende Gnade des Erlösers zu etwas Hohem brauchbar zu werden, geht jetzt auf die Kirche; wie könnte er es noch auf die Eigenwilligkeit absehen! Und das dankerfüllte Ja zu Christi Aufruf gilt der Kirche, denn sie ist ja die sichtbare Christusgegenwärtigkeit; freilich mit einer Begeisterung, die sich in den innersten Gesinnungen Christi geläutert hat, in den Gesinnungen der Bergpredigt, wie sie in den «zwei Fahnen» sich aussprechen. — Die Dienstbereitschaft gegen die Kirche hat aber ganz apostolisches Gepräge. Das ist, wie wir sahen, die Sinnrichtung der Heilandsnachfolge der Exerzitien: mit der eigenen Christusgesinnung für ihre Herrschaft in allen Seelen arbeiten dürfen. Das Feld dieser Tätigkeit ist aber gegeben und abgegrenzt durch die von Christus gestiftete Kirche und ihre Leitung.

Aus dieser Gesinnung erst sind die «regulae sentiendi cum Ecclesia» erwachsen und aus ihr auch zu verstehen. Auch ohne sie wären die Exerzitien eine Schulung kirchlicher Gesinnung. Sie sind aus

der damaligen kirchlichen Lage entstanden, sie spiegeln die Krisis der Kirche in jenen Tagen der sog. Reformation wider[1]. Sie müssen verstanden werden als lebensnahe, zeitbedingte Anwendung einer allgemeingültigen Kirchengesinnung, wie sie in den Exerzitien erzeugt wurde. Auf diese Gesinnung kommt es vor allem an. Sie wird sich zu jeder Zeit ihren katholischen Ausdruck schaffen, der keineswegs an die äußern Worte der Regeln gebunden ist. Für jene Tage höchster kirchlicher Not, wo alles auf dem Spiele stand und umstürzende Ideen auch durch die katholischen Kreise gingen, bildeten die «Regeln wahrer kirchlicher Gesinnung» ein Programm, das ganz bestimmten unkatholischen Gesinnungen und Forderungen ebenso bestimmte katholische Haltungen gegenüberstellt. Es besagt praktische Übung katholischer Gesinnung im damaligen Augenblick. Es ist darum nicht richtig, die Regeln «die eigentlichen Quellen des jesuitischen Katholizismus»[2] zu nennen. Das könnte nur geschehen, wenn man ihnen eine ganz übertriebene Bedeutung zumäße, indem man sie aus ihrem Lebenszusammenhang mit den Exerzitien herausrisse und sie in den Zusammenhang mit einem unwirklichen und daher unbrauchbaren Begriff — «jesuitischer Katholizismus» — zwänge. Viel fruchtreicher würde

[1] Diese Regeln gehören nicht zum ersten Bestande des Exerzitien-Büchleins. Sie verraten die Eindrücke der Pariser Zeit, wo Ignatius die Werbearbeit der ersten Kalvinisten an der Universität miterlebte. Vgl. H. Watrigant (La genèse S. 71 ff.), der wahrscheinlich macht, daß die Regeln jene Grundsätze zum Vorbilde haben, die die Sorbonne gegenüber den deutschen Protestanten aufstellte, als sie unter Führung von Melanchthon bei Franz I. eine Disputation forderten.

[2] Funk a. a. O. 23.

das Bemühen sein, in diesen Regeln strenger kirchlicher Haltung gegenüber dem drohenden Umsturz den weiten Geist zu verspüren, der bei aller Kirchentreue doch auch die Freiheit des Gewissens und der Persönlichkeit wahrt. Die erste Regel spricht ihn hinreichend und vernehmbar aus, und alle folgenden wollen in diesem Geiste verstanden sein. «Indem wir jedes eigene Urteil beiseite setzen, müssen wir unsern Geist bereit und willig halten, in allem der wahren Braut Christi unseres Herrn zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche.»[1] Der hier geforderte Gehorsam ist weder knechtisch noch blind. Seine Seele ist Bereitwilligkeit, Gottes Willen zu erfüllen, also sittliche Gesinnung, sein Motiv aber ist jene heilige Wirklichkeit, die sich in «Braut Christi» und «unsere Mutter» kundtut. Wie die Bereitwilligkeit, der Kirche in Urteil und Hingabe sich zu vereinen, keineswegs eine Vergewaltigung des Geistes bedeuten muß, hat Ignatius im «Brief vom Gehorsam» ausgeführt[2]. Aber auch die einzelnen Regeln bewahren Freiheit und Weite. Man nehme die zehnte, die unsere Haltung gegenüber «Weisungen und

---

[1] Bedeutsam für die Ignatianische Kirchenauffassung ist auch das Wort Nadals: «Virtus divina sentitur et capitur in omnibus rebus ecclesiasticis, ut in imaginibus, in templis ... in observationibus et ceremoniis ecclesiasticis» (Nadal, Epp. IV, n. 59).

[2] Ignatius hat nicht die objektiv gegebenen, dogmatisch begründeten Abstufungen der Autorität in den kirchlichen Weisungen behandelt. Das heißt aber nicht, wie Funk (a. a. O.) fürchtet, daß er unterschiedslos für alles den gleichen Gehorsam fordert. Er setzt die unterscheidende Kenntnis des Verpflichtungsgrades voraus, und handelt nur von der seelischen Bereitwilligkeit, den Willen Gottes zu umfassen.

Sitten der Vorgesetzten» bestimmen, die «nicht lobenswert» wären; oder die elfte, die die überlieferte Scholastik verteidigt, und doch in bedeutsamer und geschichtlich folgenreicher Weise auch die positive Theologie empfiehlt[1], oder die Winke zur öffentlichen Behandlung der schwierigen Fragen der Vorherbestimmung, des Glaubens und der guten Werke[2]. Auch hier gilt: Der Geist ist es, der lebendig macht.

---

[1] Siehe gerade darüber A. Inauen, Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583, in der Zeitschr. für kathol. Theologie 1918.

[2] Reg. 15 et 16.

VI. Der Mensch.

Frömmigkeit ist die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott. Auf beide Pole kommt es an. Wo der Mensch mit seiner Natur in der Frömmigkeit verkannt wird, ist der Keim der Entartung gelegt.

Jeder reifen Frömmigkeit liegt ein erschautes und erstrebtes Bild vom Menschen zu Grunde. Je wertreicher es ist, je wirksamer die Mittel es zu gestalten, um so höher der Rang der Frömmigkeit. Als Wesensausdruck des Menschen muß sie den ganzen Menschen ergreifen und gestalten.

Wie steht die Aszese der Exerzitien nach diesem Maßstab gemessen da?

Das Bild des Menschen, so wie die Exerzitien ihn nehmen und wie sie ihn bilden wollen, mußte sich schon aus der bisherigen Darstellung einigermaßen abheben, es ist aber nötig, ergänzend und zusammenfassend es darzustellen. Man wird von vorneherein erwarten, daß es scharfe und eigentümliche Züge trage; denn Ignatius ist ja als der Meister der Menschenkenntnis und Menschenbehandlung bekannt. So sehen wir ihn schon in seiner Soldatenzeit [1], und so bewunderten ihn nachher, die ihn kannten [2]. In der Tat spielt die Kenntnis des Menschenwesens in der Ignatianischen Aszese eine entscheidende Rolle.

---

[1] Siehe Astrain, Hist. de la Compañía I, c. 1.
[2] Siehe Böhmer, Studien 23.

Ignatius ist bei allem Hochflug des Geistes ein Mann der klaren Wirklichkeit, er nimmt die menschliche Natur wie sie wirklich ist, mit ihren Kräften und Anlagen, und so sollen auch seine Jünger sie nehmen lernen. Und dieser Mensch ist auf eine sehr einfache und feste Ebene bezogen: Er ist Gottes Geschöpf und Ebenbild. Es umgibt den Menschen also weder die unheimlich zuckende, prometheisch-phantastische Fernsicht des Nietzscheschen Übermenschen noch die düstere Verzichtstimmung, für die der Mensch nur ein «kosmischer Versuch ist mit unzulänglichen Mitteln» (G. Simmel); nicht einmal das heute so beliebte andächtige Staunen vor dem Unausschöpfbaren jeder einmaligen Menschennatur hat in dieser Frömmigkeit besonderen Platz. Und auch die Wunder des übernatürlichen Gnadenlebens in der eigenen Seele werden zwar mit Ehrfurcht, aber ohne gefühlvolles Pathos hingenommen. Es ist alles viel nüchterner, schlichter aufgefaßt, als man es heute oft beliebt; aber am Ende steht es doch nicht weniger großartig da.

Man hat die Ignatianische Aszese eine Willensaszese genannt. Mit Recht, aber dann darf man nicht etwa an den modernen «Voluntarismus» denken, der doch nur eine Flucht in das Dunkel des Triebhaften bedeutet, nachdem man an der Führung des Verstandes aus irgend einem Grunde verzweifelte. Aber ebensowenig an harte, klanglose Willensdressur. Die Exerzitien arbeiten grundlegend und immerdar mit klaren Erkenntnissen; auf ihnen sollen die Willensentschlüsse beruhen. Das besagt nicht flachen Rationalismus, der den Menschen zum Maß aller Dinge macht, sondern einfach das Ver-

trauen, daß Gott der Herr uns in der Einstrahlung seiner Ebenbildlichkeit grundlegend das Licht echter Erkenntnis gab, und will, daß wir es zu seiner Ehre benützen. — Die in glaubensmäßiger Erkenntnis erfaßten Tatsachen der Natur und Gnade geben den Grund und die Richtung des aszetischen Aufstieges ab. Die Ehrfurcht vor der kirchlichen Lehre, vor der gesunden Lehrüberlieferung ist nicht nur maßgebend für den theologischen Unterricht, sondern auch für die Aszese. Die Wahrheiten sollen ernsthaft durchdacht werden. Die von Ignatius gelehrten und in den Exerzitien verwendeten Gebetsarten gehen vom Durchdenken der Glaubenswahrheit aus. Verstandesmäßig soll — natürlich immer innerhalb des Glaubensbereiches — so weit möglich ein klares Ziel der Betrachtung vorgesetzt werden. Aber auch das Gesamtziel der aszetischen Führung in den Exerzitien und von da fürs ganze Leben soll der Mensch zu erkennen trachten. Er soll «den Willen Gottes suchen». Die ganzen Exerzitien sind ja wesentlich eine Schulung, «den Willen Gottes recht zu suchen und zu finden». Zumal die Entscheidungen müssen auf klarer Erkenntnis beruhen. Man fürchtet heute so oft, in diesem zartesten Anliegen des religiösen Lebens, in diesem Kundwerden des Auftrags, den Gott der Herr dem einzelnen Leben gibt, könnte menschliches Mitarbeiten nur stören; man müsse Gottes Kommen still abwarten. Ignatius denkt anders — und doch im Grunde nicht weniger lebensvoll und ehrfürchtig. Er weiß eben das eigene Tun in die göttliche Gnadenführung hineingenommen. — Auch er kennt freilich die unwiderstehlichen Einwirkungen der Gnade in den religiösen Entscheidungen des Le-

bens[1], «wenn Gott der Herr den Willen so bewegt und anzieht, daß eine solche fromme Seele, ohne zu zweifeln oder auch nur zweifeln zu können, dem folgt, was ihr gezeigt worden, wie es der hl. Paulus und der hl. Matthäus taten, als sie Christus unserem Herrn folgten». Aber das sind besondere Gnadenrufe; auf sie darf niemand aus sich warten. Das heißt jedoch nicht, daß nun der Mensch für seine Entschlüsse nur an das eigene Überlegen unter dem unmerkbaren Einfluß der Gnade verwiesen sei. Es gibt andere Fälle (das Exerzitienbüchlein nennt sie «zweite Zeit»), «wenn man viel Erfahrung und Erkenntnis empfängt auf Grund der Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten sowie auf Grund der Erfahrungen in der Unterscheidung der verschiedenen Geister». Vielleicht führt uns nichts anderes so in die Ignatianische Auffassung und Behandlung des religiösen Menschen als diese Regel, die ihrerseits auf die berühmten Regeln zur Unterscheidung der Geister zurückweist. Wir wissen, daß Ignatius selbst in seinem Leben sich davon leiten ließ[2], und sie seinen Jüngern anempfahl. Es liegt hier die lebhafte Überzeugung zu Grunde, daß Gottes Geist stetig auf die Seele einwirkt; aber nicht so, daß der Mensch sich diesen Anregungen einfach hinzugeben habe. Sie sind in sich nicht eindeutig zwingend. Sie wollen lebendig, also mit unserem Überlegen ergriffen werden. Zu-

[1] E.-B., Drei Zeiten einer guten Wahl, erste Zeit.

[2] Roothaan S. 191, Nr. 83. Siehe den Brief des Ignatius an Th. Rejadella (Mon. Ign. Ser. I Bd. I 97) vom 18. Juni 1536; besonders auch Ignatius' Antwort auf die Zweifel des Doktor Vergara, zitiert bei Nonell, Ars Ign. 158; ebenso Constitut. Soc. Iesu P. III, c. 2, § 1.

dem kann auch der böse Feind im Spiel sein oder einfach die nicht ganz geläuterte Menschennatur. Da ist dem Menschen auch die Pflicht auferlegt, selbst zu prüfen, ob und wieweit er dem Antriebe folgen muß. — Der Mensch also mit seinem Erwägen der Richter über die Gnadenwinke Gottes?! — Allerdings, für diese Art innern Zustandes. Aber nicht in Selbstherrlichkeit, sondern weil Gott so den Menschen mitwirksam will, in heiliger Ehrfurcht. Einzig Ehrfurcht vor Gottes Gnade atmen die hier an die Hand gegebenen «Regeln zur Unterscheidung der Geister».

Wenn die Seele aber bei den Entscheidungen keine innerlichen Bewegungen erfährt, und das wird ja oft im Leben zutreffen, dann muß sie sich «ihrer natürlichen Kräfte frei und ruhig bedienen» [1]. «Man erwägt da erst, wozu der Mensch geboren ist, nämlich um Gott unsern Herrn zu loben und seine Seele zu retten; und vom Verlangen nach diesem Ziele beseelt, wählt man dann als Mittel eine Lebensweise oder einen Stand innerhalb der von der Kirche gesetzten Grenzen, um im Dienste seines Herrn und im Wirken für das Heil seiner Seele gefördert zu werden.» Im einzelnen werden nun die Regeln einer solchen «Wahl» ausgeführt; alle gehen darauf aus, eine lautere Vernunftüberlegung und -entscheidung ohne Unordnung, «nach Überwindung aller ungeordneten Neigungen» im Angesichte und unter der Leitung des Willens Gottes zu ermöglichen. «Ist eine solche Wahl oder Entscheidung getroffen, so muß der Betreffende mit viel Eifer sich ins Gebet vor Gott unserem

[1] E.-B., Regeln der Wahl.

Herrn begeben und ihm diese Wahl darbieten, auf daß seine göttliche Majestät sie annehme und bestätigen wolle, insofern es zu ihrem größeren Dienst und Lobe gereicht.»[1]

Als Gegenstück zu dieser Verstandeserziehung zu klarem Ziel und Entscheid muß man die Gewissenserforschung bezeichnen, die auch in der Ignatianischen Aszese eine wesentliche Rolle spielt. Sie hat die Aufgabe, ständig die Wegrichtung am Ziele zu prüfen. Die Gewissenserforschung ist natürlich nicht von Ignatius erfunden, auch nicht die sog. «besondere Gewissenserforschung». Neu ist zunächst ihre klare systematische Regelung, aber vor allem ihre Aufgabe im Ganzen der aszetischen Erziehung und des religiösen Lebens. Wer diese ihre Stellung nicht erfaßt, mißversteht die Ignatianische Gewissenserforschung. Man hat sie als etwas Starres empfunden, aber nur, weil man sie losgelöst von ihrem aszetischen Zusammenhang betrachtete. Allerdings für die, welche zu den «großen Exerzitien» nicht geeignet sind, welche nur «eine gewisse Ordnung des Lebens wollen», empfiehlt Ignatius die Gewissenserforschung als Mittel, das erreichte Gute zu bewahren[2]. Aber für die eigentliche aszetische Durchbildung im Sinne der ganzen Exerzitien hat die Gewissenserforschung wesentlich tiefere Bedeutung. Der Mensch soll sich selbst kennen lernen; nicht aus pedantischer oder neugieriger Lust an der Innenschau, sondern weil er seinem Gott nichts Größeres geben kann als sich selbst, in tätiger Liebe gestaltet. Die Gewissens-

[1] Ebd.: Erste Art der Wahl Nr. 6.
[2] E.-B., 18. Vorbem.

erforschung steht also im Dienste der Ehrfurcht und Liebe. F. Vincent hat in seinem wertvollen Buche über die Aszese des hl. Franz von Sales[1], das übrigens die Zucht der Gewissenserforschung im Geiste des hl. Ignatius durchaus schätzt, einen gewissen Unterschied der beiden Heiligen bezüglich dieser Übung hervorheben zu müssen geglaubt. Ignatius lehre mehr die vergangenen Taten prüfen, der hl. Franz schaue auf das Kommende, und das sei das Wertvollere. Aber damit ist meines Erachtens das Unterscheidende nicht gesagt. Auch Ignatius will das Kommende überschauen lehren, aber weder Rückblick noch Ausblick ist das Wesentliche, sondern die Erziehung zum Wachsein, zur Bereitschaft, in allen Handlungen Gott die Ehre zu geben, mehr noch, das jeweils zu wählen, was zu seiner «größeren Ehre» ist. «Rede nicht, antworte nicht, gehe nicht, noch tue sonst etwas, bevor du nicht überlegt, ob es Gott gefalle, ob es dem Nächsten zum Beispiel und zur Erbauung sei.» So drückte Ignatius diese Geisteshaltung aus[2]. Ist das unerträglicher Geisteszwang? Ignatius meinte es nicht so. An der gleichen Stelle sagt er: «Bewahre die Freiheit des Geistes überall, und wo immer schau nicht auf einen andern, sondern bewahre stets die Freiheit des Geistes auch zum Gegenteil.»[3] Und ein Vertrauter des hl. Ignatius und seiner Art sagt[4]: «Es

---

[1] F. Vincent, St François de Sales, directeur d'âmes cap. 6, n. 3.

[2] Mon. Ign., Epp. et Instr. Bd. XII 678.

[3] Nr. 13, S. 4 u. 5.

[4] Mon. Soc. Iesu, Epp. Natal. Bd. IV 690: «Est spiritus Societatis claritas quaedam occupans et dirigens. Ita videatur P. Ignatius dirigi.»

ist der Geist der Gesellschaft Jesu eine gewisse Klarheit im Angriff der Geschäfte und in ihrer Leitung. So schien der Vater Ignatius geführt zu werden.» — Wie vereinigt sich dieses scheinbar Widersprechende, die ständige Selbstprüfung und die innere Freiheit? Nur in dem hochherzigen Streben, aus reiner Gottesliebe das Leben als Dienst zur größeren Ehre Gottes zu gestalten. Die Ignatianische Gewissenserforschung lebt aus dem innersten Geiste der Exerzitien, dem Finden Gottes in allem, und hält ihn wiederum lebendig, sie ist ein Wesenszug des Ignatianischen Menschen und prägt ihn immer tiefer.

Will man diese Art der Seelenführung «rational arbeitende Willensaszese» nennen [1], so mag man es tun, man bleibe sich aber bewußt, daß mit diesem allgemeinen Worte noch wenig gesagt ist. Es handelt sich im Exerzitienbüchlein um diese ganz bestimmte rationale Willensaszese, die ihren Inhalt und ihren Ton erst aus allen Betrachtungen, Erwägungen und Führungen empfängt.

Auf dem Willen liegt in der Aszese der Exerzitien allerdings der Hauptnachdruck. Alle Bereitung der Erkenntnis, von der die Rede war, ist ja auf das praktische Urteil hingewendet, auf das, was der Mensch zu tun habe. Praktisches Urteil und Willensentschluß bilden eine lebendige Einheit. Das «id quod volo» steht über den ganzen Exerzitien wie über jeder Betrachtung; es soll auch das übrige Leben beherrschen. Dabei braucht es aber nicht an das «Sporenklirren eines Soldaten zu erinnern, der auf dem Pflaster daherschreitet» [2].

---

[1] P. Schlund a. a. O. 64. [2] Festugière, La liturgie 731.

Es sind auch folgende Worte nicht den erlebten und gelebten Exerzitien abgelauscht: «Diese harten Kämpfe des hl. Ignatius kommen auch in dem Büchlein oft und oft zum Ausdruck; weil er sich selber alles abringen mußte, darum konnte er auch von andern ein solches Sich-abringen verlangen und voraussetzen. Und erst recht, wenn er erkannt hatte, daß Gott den Befehl gegeben hatte. Dann muß dieser Befehl auf militärische Art ausgeführt werden, koste es, was es wolle, koste es unter Umständen auch das Lächeln der Freude, das Augenstrahlen innern Glückes, koste es auch das Engelsingen von Friede den Menschen auf Erden, koste es einmal auch das Paradies irdischer Seligkeit, wenn nur der Gottesbefehl, gegeben mit dem Flammenschwert, durchgeführt war.»[1] Das wäre allerdings jene «rücksichtsloseste eiserne Konsequenz»[2], vor deren Härte uns graute. — Aber demgegenüber ist zu betonen, daß die Willenserziehung der Exerzitien gerade den natürlichsten psychologischen Weg geht[3]. Alle Betrachtungen und alle Winke zielen darauf ab, in der Seele eine geschlossene Welt höchster Werte eindrucksvoll erstehen zu lassen und die mächtigsten Motive, logisch und psychologisch fest verkettet, wachzurufen, so daß alle Vorbedingungen zu einem naturgemäßen gesunden Willensentscheid gegeben sind. Überdies

---

[1] P. Schlund 47. [2] Ebd. 62.

[3] Das hat neuestens der Willenspsychologe J. B. Lindworsky S. J. meisterhaft dargelegt. Exerzitien und Charakterbildung — eine psychologische Untersuchung über Inhalt und Aufbau der geistlichen Übungen des hl. Ignatius, im Jahrb. für Charakterologie I (Berlin 1925); jetzt auch: Exerzitienschriften XIX (Innsbruck 1926).

aber weiß sich der Wille mit diesen Entscheiden in dem von Gott in Liebe zugedachten Dienste. Der Herr vergewaltigt nicht sein Geschöpf; er kennt es und weiß, was er ihm zumutet. Es ist also nicht verkrampfte Selbstanspannung, die sich schier Unmögliches abquält, sondern die ruhig gesammelte Klugheit und Kraft einer zu Gott gewandten Seele. — Auch die Verwendung der Phantasie in den Exerzitien, die vielen als ein geschickter Griff künstlicher Willensbearbeitung erschien, hat nur die untergeordnete Aufgabe, den Willen nach den Gesetzen des Seelenlebens zu unterstützen, wobei der oberste Maßstab bleibt, «soweit es den Exerzitanten fördert» [1].

Es haben also die Exerzitien nichts zu tun mit jenen modernen «Willenskulturen», gegen die sich ein berechtigtes Mißtrauen erhoben hat. Denn sicher würde eine Überspannung der Willensarbeit Feineres im Seelengewebe und vollends im Gnadengewebe zerstören. Solche Willensaszese meint Ignatius nicht. Aber ebenso droht doch heute in der Frömmigkeit die Gefahr müder Schwäche, die dem Willen nichts mehr zumuten mag, die vor einer gesunden Anspannung der Kräfte zurückscheut, um sich lieber von «höheren Kräften» tragen zu lassen; dieser Weichlichkeit gegenüber ist Ignatius allerdings «Willensaszet», und das ist seine große Bedeutung.

Zum ganzen Menschen, und wahrlich nicht zuletzt zum frommen Menschen gehört auch das Gemüt. Hier scheint nun manchen wirklich der schwache Punkt der Ignatianischen Aszese zu liegen; man kann sich inmitten der scharfen Zielsetzung

[1] Siehe Lindworsky a. a. O.

und der straffen Willensanspannung nicht mehr Raum für die Gemütsschwingungen denken[1]. — Aber mit dem Urteil: rationelle Willensaszese, ist die Frage nicht erledigt. Wenn man zum Erweis der Gemütslosigkeit der Exerzitien auf die gleiche Eigenschaft ihres Urhebers hindeuten möchte, so ist doch zu erinnern, daß ein Studium des Ignatiuslebens aus den Quellen ein ganz anderes Bild ergibt[2]. Die Berichte seiner ersten Gefährten und Hausgenossen wissen von schönen Zügen zarter Herzlichkeit zu berichten, und die fast schwärmerische Verehrung seiner Jünger, etwa eines hl. Franz Xaver[3], wären ohne diesen Herzensreichtum des Meisters nicht denkbar. Daß auch sein religiöses Leben von Gemüt durchhaucht war, beweist schon seine einzigartige Hochschätzung der Nachfolge Christi[4], dieses schönsten Ausdrucks christlichen Gemütes. Was aber die Exerzitien selbst angeht, so ist zunächst nicht zu vergessen, daß sie nur die Grundzüge einer ganz bestimmten Schulung zum klaren Aufbau des Lebens darstellen. Wer aber all den Winken und Führungen mit lebendiger Teilnahme, mit «innerlichem Fühlen und Kosten» folgt, gelangt notwendig in ein Land unerschöpflicher Gemütswerte. Ignatius deutet die Affekte nur an; sie auszuführen ist weder seine Art noch seine

---

[1] P. Schlund a. a. O.

[2] Siehe z. B. Mon. Ign. Ser. IV, Bd. I: Die Urteile seiner Genossen. Nadal beginnt seine Erinnerungen an den Heiligen mit den bezeichnenden Worten: «Qui in eius cubiculo lactissimi semper et visibundi» (ebd. 471).

[3] Siehe z. B. Mon. Xav. I 667 ff.

[4] Siehe Camara, Memoriale 97 (Mon. Ign. Ser. II, Bd. I 200); s. auch sein Tagebuch, hrsg. von Feder.

Aufgabe. Der Exerzitant soll selbst finden mit seiner Seele, denn «das gewährt mehr Genuß und geistliche Freude» [1]. Aber er ist so überzeugt, daß der Exerzitant innerlich ergriffen werde, daß er das Fehlen von Gemütsbewegungen als ein Zeichen ansieht, daß etwas nicht stimme [2]; allerdings sollen die Gefühle unter die Aufsicht des zielbewußten Verstandes und des festen Willens genommen werden [3]. Daraufhin ist der ganze Gang der Exerzitien angelegt, und auf dem Höhepunkt, bei der «Wahl», wo die Seele von den stärksten Empfindungen gespannt sein muß, sind auch die Sicherungen am stärksten, daß keine «ungeordnete Neigung» den Entscheid verwirre. So soll es aber fürs ganze Leben gelten.

Das aber ist es, woran der heutige Mensch leicht Anstoß nimmt. Die köstliche Unbefangenheit, die glückliche Unrechenhaftigkeit des spontanen Tuns ginge dabei verloren, die schöpferisch quellenden Tiefen des Menschenwesens würden verschüttet. — Doch wird man es nicht einen Verlust für den wahren Reichtum des Gemütslebens nennen, wenn das innere Leben klare Richtung bekommt, sozusagen ein festes Knochengerüst. Das geschieht zunächst in der grundsätzlichen Lebenswahl, soll sich aber auch durch das alltägliche Leben hindurchziehen, soweit dort Raum für eigenes Wählen und Prüfen ist [4]. Es soll der Mensch immer im

---

[1] E.-B., 2. Vorbem. [2] Ebd. 6. Vorbem.

[3] Wie Ignatius selbst die überströmenden mystischen Eindrücke dem prüfenden Verstande unterwarf, s. bei Böhmer a. a. O. 56 f.

[4] In dem Sumar. Constitut. 22 heißt es: «Sie sollen sich um wahre und solide Tugenden mühen, ob nun mehr oder

Innern nach dem Willen Gottes ausschauen und danach handeln. Aber das braucht nicht klanglos und gefühllos zu geschehen. Die hohe Ehrfurcht, mit der wir vor unserem Gott stehen, die Liebe, mit der wir seinen gegenwärtigen Willen umfassen, das persönliche Gefolgschaftsbewußtsein sind wahrhaftig doch Edelgefühle. Und sie werden nicht gewaltsam anbefohlen. Wie wenig Ignatius diese innere Behandlung als Zwang meint, zeigt ein Ausspruch, der von ihm überliefert ist: «Nichts, was von einiger Bedeutung ist, soll man beginnen, ohne sich in die rechte Stimmung, die der Liebe, zu versetzen. Dann darf man sich vertrauensvoll dem Zuge des Geistes überlassen.»[1] Hier haben wir die Vereinigung von klarer, grundsätzlicher Richtungnahme und echtem Gemütsleben; sie ist nicht unmöglich, sie ist sogar das Ziel vollendeten Menschenwesens. Ignatius will kein Schema; er kennt die verschiedenen Anlagen und Bedürfnisse der Menschen und will sie geachtet wissen; er hält es für töricht, alle Menschen nach derselben Art leiten zu wollen[2]. Man schaue auch auf seine ersten Gefährten, die er sich gewählt und in den Exerzitien gebildet hat, auf den idealritterlichen und doch wieder so tief empfindenden Franz Xaver, auf die Gelehrtennatur eines Salmeron, auf den sinnenden stillen Peter Faber. Ignatius hat sie nicht umzumodeln und gewaltsam in eine Form zu pressen versucht, sie durften in ihrer Eigenart wachsen und reifen.

---

weniger geistliche Heimsuchungen vorhanden sind; immer aber sollen sie suchen, auf dem Wege des göttlichen Dienstes Fortschritte zu machen.»

[1] Denksprüche, Karrer 295. [2] Ebd. 292.

Wir haben den Menschen der Exerzitien nach seinen einzelnen Kräften betrachtet; wir müssen ihn aber auch in seiner Ganzheit sehen, in seiner Lebensstimmung und in seinem Lebensgefühl. Der Mensch der Ignatianischen Aszese ist ein durchgeformter Mensch. Das ganze Wesen liegt auf festem Grunde auf und baut sich nach klaren Gesetzen der natürlichen Kräfte und des Gnadenlebens in die Höhe. Der innere Rhythmus dieser lebendigen Architektonik aber ist Hochherzigkeit; Hochherzigkeit, die sich in bestem Tun aussprechen will. Denn die Hemmnisse leidiger Ichsucht, die «unordentlichen Neigungen» sind soweit weggeräumt, daß sie den Entscheid nach der «größeren Ehre» Gottes nicht hemmen. Der Weg ist frei, auf den die höchste Liebe zur Hingabe an den Willen Gottes ruft. Nun muß er stark beschritten werden. So ist Starkmut ein weiterer Zug in diesem Charakterbild. Die Starkmut ist aber gezügelt durch Klugheit. Diese Tugend ist echt Ignatianisch. Aber nicht in jenem unerfreulichen Nebensinn gewandter oder gar verschlagener Berechnung im Dienste der Eigensucht, die keine Ehrfurcht hat vor Personen und Werten. Ignatius macht einfach Ernst mit der christlichen Lehre, daß Klugheit eine der Kardinaltugenden und eine eingegossene Tugend sei. Ihrer Hochschätzung liegt eine königlich freie Auffassung vom Menschenwesen im Lichte Gottes zu Grunde. Sie will nichts anderes als im Dienste Gottes und nach seinem Willen alle menschlichen Kräfte regen. Dazu gehört aber auch die Kraft, zu prüfen und zu wägen in ehrfürchtiger Verantwortlichkeit und demütiger Dienstbereitschaft gegenüber dem Willen Gottes. Das heißt nicht eigenmächtig selbst Vor-

sehung spielen wollen, sondern ein freies Auswirken der Natur inmitten der gottgegebenen Umgebung und Aufgaben.

In dem religiösen Charakterbild des Ignatianischen Frommen erwartet man als Wesenszug den Gehorsam. Und er gehört hinein. Aber doch nicht ganz in der oft gemeinten Art; er ist kein militärischer Gehorsam, der es zunächst nur auf Drill und Einordnung absieht. Inhaltlich hat Ignatius auch in der später von ihm so betonten Lehre vom Gehorsam nichts Neues gegenüber den Alten gebracht. Das hebt Don Festugière und auch H. Böhmer[1] richtig hervor. Jener meint, von Benediktus unterscheiden ihn höchstens scholastische Modifikationen, dieser sagt: «Neu ist bei Iñigo wieder nur die methodische Systematisierung der alten Ansichten.» Nur muß man diese «Systematisierung» tief genug fassen, sie muß besagen, daß der Gehorsam organisch aus dem ganzen aszetischen System der Exerzitien hervorwächst, so wie wir es bei dem Gehorsam gegenüber der Kirche darstellten.

Das Gesamtbild dieses Menschen, der aus dem Geiste der Exerzitien lebt, scheint uns nirgends schöner und eindringlicher gezeichnet als von Ignatius selbst in seinen Ordenssatzungen, da, wo er die Eigenschaften des Ordensgenerals beschreibt[2].

Dabei ist es ein besonderer Reiz, daß, wie Kenner urteilen, er sich selbst unbewußt schilderte[3].

---

[1] Festugière a. a. O. 780. Böhmer a. a. O. 65.

[2] Constitut. Soc. Jesu.

[3] Casanova, Sant' Ignasi de Loyola 118 ff. Schon der Vertraute des hl. Ignatius, G. da Camara, macht diese Bemer-

Das erste Erfordernis ist, «daß er ganz innig mit Gott dem Herrn verbunden und vertraut sei, sowohl im Gebet wie in allem seinem Handeln», damit vor allem von ihm Gnadensegen auf den ihm anvertrauten Kreis ausgehe. In aller Tugend sei er den andern Vorbild und Stütze, besonders aber leuchte in ihm der Glanz der Liebe gegen die Nächsten und die Demut. «Er muß frei sein von allen ungeordneten Neigungen, die er mit Gottes Gnade bezähmt und abgetötet haben soll, damit sie nicht das innere Urteil der Vernunft verwirren und damit er auch im äußern so gesetzt sei und vor allem im Reden so bedächtig, daß in ihm nichts, nicht einmal ein Wort bemerkt werden könne, das nicht allen zur Erbauung gereiche. Die Festigkeit, die sich nicht abbringen läßt von dem, was als Gott mehr wohlgefällig erkannt ist, muß doch durch Mitgefühl für seine Söhne gemildert sein. Geistesgröße und Geistesstärke ist ihm vor allem nötig, um die Schwäche vieler zu tragen und um große Dinge im Dienste Gottes anzugreifen und in ihnen, wenn es recht ist, mit Ausdauer zu verharren, indem er sich nicht durch Widerspruch entmutigen läßt, mag er auch von Großen und Mächtigen herkommen, und auch nicht irgendwie durch ihre Bitten abbringen läßt von dem, was die Vernunft und der Dienst Gottes erfordern. Über alle Wechselfälle, wie sie kommen können, sei er erhaben, im Glücke nicht überselig, in Widrigkeiten nicht ver-

---

kung (Mon. Ign. Ser. IV, Bd. I 263). «Dasselbe, daß Ignatius, was er vorschrieb, zuerst gelebt hatte, läßt sich sagen von den Constitutionen, zumal in dem Kapitel, wo er den General zeichnet, wobei er sich selbst abgezeichnet zu haben scheint.»

zagt.» Klarer Verstand und gutes Urteil und auch wissenschaftliche Einsicht seien ihm eigen, aber vor allem Klugheit, die sich zumal in der Leitung des geistlichen Lebens bewähren soll, aber auch in den äußern Geschäften. — Das ist, können wir sagen, in Vollendung der Mensch, wie die Exerzitien ihn erziehen.

In der Tat darf man die Aszese der Exerzitien eine Schule der Erziehung zur Persönlichkeit nennen[1]. Die Pädagogik schaut heute aus, wie man Persönlichkeiten erziehe, die einheitlich und fest gefügt sind. Die katholische Pädagogik betont, daß dieses Erziehungsziel nur auf religiösem Grunde zu erreichen sei, und man müht sich, die eigentümlich christkatholischen Erziehungsgrundsätze und das Bildungsideal herauszuarbeiten.

Auf der Recklinghauser Tagung des Akademikerverbandes, die über «das katholische Bildungsideal und die Bildungskrise» verhandelte, wurde von berufener Seite eindrucksvoll dargelegt[2], daß katholische Bildung aus dem Lebenszusammenhange der Übernatur hervorwachsen müsse, daß dieser Lebenszusammenhang aber vornehmlich im Leben mit der Liturgie erfaßt werde; von hier aus gehe eine Kraft der Verklärung in alle Lebensgebiete, und sie erst schaffe wesenhaft katholische Bildung. Diese Gedanken sind zu tief katholisch, als daß man in

[1] Siehe auch neuestens die feinen Bemerkungen von St. v. Dunin-Borkowski S. J., in «Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen» (Leipzig 1926) 18 ff.

[2] Abt J. Herwegen O. S. B., Das kathol. Bildungsideal, jetzt in B. Rosenmöller, Das kathol. Bildungsideal und die Bildungskrise (München 1926).

der Bildung des katholischen Menschen etwas von ihrer Kraft und Weihe missen möchte. Dennoch aber kann man der Meinung sein, daß damit noch nicht alles gesagt sei. Bildung und Erziehung hat es eben doch mit dem Menschen dieser Wirklichkeit zu tun, und von den katholischen Erziehungs- und Bildungsgrundsätzen möchte man hören, wie dieser Mensch mit seinen Kräften in diese katholische Lebenswelt hineingebildet und aus ihrer Kraft ins Leben hinausgebildet werde. Dieser Erwägung wird zuweilen entgegengehalten, daß wir bei «der Gefahr der Säkularisierung des Geistes, bei der Materialisierung aller höheren Werte, vor allem um eine Gestaltung der Dinge aus der Übernatur heraus ringen» müßten, und daß darum der «religiös mystische Typ» heute vor dem «aktivistischen» den Vorzug verdiene.[1] Wir antworten: Leben aus der Welt der Übernatur — ohne Frage; das will auch Ignatius; aber aktive Gestaltung des Lebens aus dem Glauben. Dazu leiten die Exerzitien praktisch und lebensnah an, sie führen jene Kräfte ins Leben, die «liturgische Bildung» in ihrem Quellbezirk aufzeigt[2]. Gegenüber der sog. Säkularisierung des Geistes aber und der weltförmigen Betriebsamkeit von heute ist ein Zurückgehen in die gesammelte

[1] Siehe Dr. Landmesser, Die Frage der Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete, im Tagungsheft der Herbsttagung des Verb. kathol. Akad. zu Aachen 1926, 16 ff.

[2] Die Gegenüberstellung von «gottzugewandter Weltkultur — Ignatianischer Typ» — und «weltzugewandter Gottkultur — benediktinischer Typ» — (so Dr. Landmesser S. 22) trifft wenigstens für Ignatius nicht ganz die Sache. Auch bei ihm ist Gott durchaus im Zentrum allen Schaffens. Siehe zur Frage auch A. Rademacher, Religion und Leben (1926).

Weihe des Mysteriums sicher von reichem Segen; aber wer nicht von Gott den Beruf zum Mönchtum erhielt, darf darin nicht bleiben, es möchte sonst einer Flucht vor der Wirklichkeit und damit vor Gottes Willen gleichkommen. Gerade gegenüber dem glaubensleeren Aufbau des Lebens brauchen wir Menschen, die das Vertrauen und die Kraft haben, das wirkliche Leben im Geiste des Glaubens zu gestalten [1]. Das ist Aufgabe katholischer Bildung. Wir glauben, daß die Exerzitien des hl. Ignatius eine solche Bildungsstatt des katholischen Menschen in seinen Grundzügen werden könnten. Die Liturgie mag uns nur immer mehr in die geweihten Schatzkammern katholischer Reichtümer einführen; wir dürfen darauf nicht verzichten. Aber die Exerzitien münzen diese Reichtümer aus zu persönlichem Besitz und zu lebensgestaltender Kraft, sie bilden die Persönlichkeiten, ohne die katholische Kultur nicht geschaffen wird.

Ist aber dieser Mensch wirklich befähigt, echte Kultur zu schaffen? Man hat seine Bedenken. Er wird ohne Zweifel mit Tatkraft und mit Klugheit alle Werte, alle Möglichkeiten des Lebens seinen Zielen einordnen. Aber werden die Kulturgüter

[1] Wenn man zuweilen die «Erhöhung alles Menschlichen in Gott», die Ausgießung einer heiligen Salbung über alles Irdische» als Sonderwirkung der «liturgischen», «sakral-kultischen», der «Mysterienhaltung» anzusehen scheint (z. B. Theol. Quartalschr. 1925, 240), so liegt hier eine unbegründete Beschränkung vor; gerade diese «Salbung» will Ignatius. Und er und die Besten seiner Jünger haben sie auch erlangt. Es scheint uns darum nicht die rechte Losung der Stunde zu sein, daß die «mystische — liturgische» Haltung uns mehr not tue als die «religiös — aktivistische».

und -aufgaben dadurch nicht vergewaltigt und dadurch innerlich unfruchtbar gemacht? Kulturarbeit verlangt doch liebevolles Eingehen auf die Eigengesetzlichkeit und Eigenwertigkeit aller «Kultursachkreise»[1]. Ignatius aber bringt den Menschen schon gleich zu Beginn seiner Schulung, mit dem Fundamente, in die Stimmung der «Indifferenz», der Gleichgültigkeit gegen alle Erdenwerte; erst von Gott her, und zu ihm hin darf er sie wieder «gebrauchen». Die «Indifferenz» scheint allerdings wenig kulturfreudig auszusehen. Aber man vergesse nicht, daß sie nur Anfangsglied einer seelischen Entwicklung ist, erster Schritt zur durchgreifenden Läuterung und Befreiung der Seele. Es ist mit dieser Erziehung der Exerzitien wie mit dem Evangelium. Auch der Herr redet nicht viel von Kultur und Kulturarbeit. Aber er macht die Seele frei und tief und sendet sie so ins Leben, da wird sie schon aus gottgegebenem Naturdrang echte Kultur schaffen. Wenn Ignatius in den Exerzitien alles nur vom seelsorglichen Standpunkt sieht, so ist das die großartige Einseitigkeit des «Eines nur ist nötig und alles andere wird euch hinzugegeben werden». Wer durch die Exerzitien erkennt, daß sein Leben einzig Gott geweiht werden muß, sei es in apostolischem Amte oder in beschaulicher Stille, der wird allerdings nicht zunächst Kulturarbeit im Sinne haben; aber er wird als Künder des Lebens Christi ungewollt mitarbeiten an der Vertiefung allen Kulturlebens. Wer aber in den Exerzitien sich zum Beruf in der

[1] Siehe Przywara, Zwischen Religion und Kultur. Skizze zu einer Kulturphilosophie, in den Stimmen der Zeit 108 (1925), 321.

Welt entscheidet, der wird in den erworbenen Gesinnungen die Kraft zur starken Gestaltung des Lebens haben, wo immer es ihm im Sinne seines Lebensberufes entgegentritt. Er wird streben, in seiner Lage «ausgezeichnete und Gott unserem Herrn wohlgefällige Früchte» zu bringen. Der Lebensstand im Weltdienst wird eben von Ignatius sehr wohl und ausdrücklich als «göttlicher Beruf» gewertet, sofern er nur «lauter und rein ohne Beimischung des Fleisches oder irgend einer ungeordneten Neigung» erwählt ist[1]. Diese Gesinnungen und Lebensrichtungen, welche die Exerzitien auch zum weltlichen Beruf hin wecken, geben keine Griffe zu besonderem Tun an die Hand, aber sie bilden den freien, ungehemmten Menschen, den Menschen der großen Sicht und des weiten Herzens, aber auch den Menschen der starken Gelassenheit und der tiefen Demut. Der unverwandt aufs Lebensziel gerichtete Blick braucht nicht die Dinge zu «verzwecken» und ihrem eigenen Sinn zu entfremden. Soll nicht schließlich der von aller Ichsucht gelöste gottgeeinte Mensch alle Geschöpfe besser zu ihrer letzten Bestimmung heimgeleiten können und so die große Harmonie, die Gott in die Welt legte, zum Klingen bringen, als alles inbrünstige Sichversenken in die Welt, die allzu leicht vergißt, daß die Schöpfung darauf wartet, daß der Mensch ihr Priester sei und sie zu ihrer letzten Bestimmung führe, zum Lobe Gottes? Er

[1] Siehe E.-B., Von den Gegenständen der Wahl; vgl. auch die Anm. S. 28. Man sieht übrigens auch hier wieder, wie unbegründet das immer wiederholte Dogma protestantischer Kulturgeschichte ist, erst die Reformation habe den Gedanken des Berufes im weltlichen Stande entdeckt.

hat sich dem ewigen Logos erschlossen, in dem erst die Welt Sinn und Bestand hat; nicht in philosophischer Schau — die gibt selten Kraft, sondern in herzhafter Aszese, die uns einzig an das Leben des Logos anschließt.

Ist dieser so geprägte und geschulte Mensch aber noch ein reicher Mensch? Vielleicht schaut man sehnsüchtig von den Exerzitien weg auf die köstliche Ursprünglichkeit kinderfrohen Erlebens, wie der heutige Mensch sie bei einem hl. Franz finden will, oder etwa auf die geheimnisvolle Gottgeborgenheit im Strome liturgischen Lebens, der uns ungesehen zu Gott trägt. Wie mühselig, so hört man wohl, erscheint daneben der Mensch, der nur das Ziel hat, «alle ungeordneten Neigungen zu überwinden, um nach ihrer Überwindung den Willen Gottes zu suchen und zu finden»! — Es mögen hier sicher Unterschiede in der Gesamtgesinnung des Lebens vorliegen, aber man darf sie auch nicht übertreiben. Was insbesondere die Selbstüberwindung, die Abtötung angeht, so muß jede echte Frömmigkeit auf ihr gründen. Auch bei Ignatius ist sie nicht Selbstzweck. In dem angeführten Kernsatz der Exerzitien, der von Selbstüberwindung spricht, liegt der Nachdruck durchaus auf dem zweiten Teil: «den Willen Gottes suchen und finden». Die Selbstüberwindung ist nur das Wegebereiten, damit Gott der Herr mit seinem gnadenreichen Willen kommen kann. Und das Wegebereiten geschieht einzig aus Hochherzigkeit. Freudige Hochherzigkeit bleibt die Grundstimmung des Ignatianischen Menschen, aber Hochherzigkeit, die nicht in Gefühlen verrauscht, sondern zur Tat drängt, und zwar zur großen Tat, zur «Maior Dei Gloria». Einzig den Menschen hat

Ignatius im Auge[1]. Ist das nur ein Typ von Menschen? Man mag es gelten lassen. Aber die Folgerung, die man dann wohl zieht, es habe so die Aszese der Exerzitien allen Andersgearteten nichts zu sagen[2], ist doch zu voreilig. In aller Erziehung darf man nicht nur ängstlich fragen, was der Eigenart unmittelbar zusagt, sondern auch, wie sie Ergänzung und Erweiterung erfahre. Und die nämliche hochherzige Art der Ignatianischen Aszese hätte wohl immer dem Menschen vieles zu geben. Das vorläufige Fremdgefühl mancher mehr sinnenden, klangreicheren Seele ist noch nicht ein Gegenbeweis. Daß die «reine Form» des Ignatianischen Menschen nicht allzu häufig sei, hat Ignatius selbst vorausgesetzt; aber als mitbestimmende Kraft der Erziehung könnte sie viele Früchte schaffen; sie geht eben doch auf Wesentliches.

Wir nannten die Aszese der Exerzitien eine männliche Aszese. Der Sinn dieses Wortes leuchtet ein; das Ritterliche, das Tatendrängende, die Betonung des Verstandes und des Willens, die starke

[1] Vielleicht zeigt nichts so klar den innern Sinn der Abtötung und Selbstverleugnung als das Kap. 4, Nr. 44 u. 46 des «Examen generale», die als Regel 11 u. 12 im «Summarium» wiederkehren. Dort wird das Höhenziel aufgezeigt, das uns aus dem dritten Grad der Demut bekannt ist; aus Liebe zum verachteten Jesus Verachtung lieben. «Damit man besser zu diesem im geistlichen Leben so kostbaren Grad der Vollkommenheit gelange, soll das immer größere und innigere Streben sein, im Herrn die größere Selbstverleugnung und beständige Abtötung in allen Dingen, soweit möglich, zu suchen.» Und ebenso gehört hierher das andere Wort des Heiligen: daß ein abgetöteter Mensch in einer Viertelstunde Gebet mehr Nutzen haben werde als ein unabgetöteter in zwei Stunden (bei Karrer 291). Das ist also Sinn und Trost der Abtötung. [2] Ph. Funk, Ignatius von Loyola 15.

Zucht des Gefühlslebens ist durchaus männlich. Haben danach die Ignatianischen Exerzitien der Frau nichts zu geben?

Es ist nicht ohne Reiz, daß Ignatius in seiner Frühzeit, nicht lange nach seinem Aufenthalt in Manresa, die ersten Versuche mit seinen Exerzitien vorab an Frauen machte[1]. Es waren seine Lehrjahre. Später war er ihnen gegenüber sehr zurückhaltend. In der Tat scheint die ganze Art der Exerzitien zunächst für das Frauengemüt in seiner Besonderheit weniger gedacht. Dennoch meinen wir, daß auch hier eine starre Grenze nicht berechtigt sei. So empfiehlt ja auch schon das erste Bestätigungsbreve Pauls III. die Exerzitien den Gläubigen beiderlei Geschlechtes, und unter den vier großen Heiligen, die Pius XI. als Kronzeugen für die Exerzitien aufführt, nennt er «die Lehrmeisterin der höchsten Beschauung», die hl. Theresia. Zumal aber die heutige Frau, die mehr und mehr in das Leben und in die großen Lebensaufgaben des Reiches Gottes eintritt, die manches, was man lange als Vorrecht des Mannes ansah, nunmehr nach ihrer Eigenart selbst angreifen muß, könnte in den Exerzitien eine wertvolle Erziehung zu ihrer neuzeitlichen religiösen Aufgabe finden. Für alle aber könnte ein Zug Ignatianischer Prägung im Gesamtbild ihres religiösen Lebens förderlich sein. Natürlich bedürfte es eines verstehenden, taktvollen Einfühlens in die Seele der Frau und einer lebensvollen Handhabung der Exerzitien selbst[2].

---

[1] Siehe Mon. Ign. Ser. IV, Bd. II, die Prozesse von Alcalà; siehe auch Böhmer, Studien I, Anhang III, Prozeßakten 71 ff.

[2] Allerdings sollte man Eigenart und Eigenbedürfnis des Frauengemütes nicht übertreiben; im tiefsten Grunde des

Zwei Bedenken sind in letzter Zeit wiederholt gegen den Menschen erhoben worden, wie er in den Exerzitien gebildet werde: Subjektivismus und Individualismus; ja man hörte wohl das Wort, die ganze Aszese des Mittelalters sei abwegig gewesen auf diesen Gefahrpunkt zu, und in Ignatius sei die Gefahr ganz deutlich geworden[1]. Natürlich kann man Verdächtigungen — auch sie wurden wirklich ausgesprochen —, als ob mit Ignatius der Geist des Protestantismus verkappt in die Kirche eingedrungen sei, nur bedauern und — vergessen. Es kann nur die Frage sein, ob hier innerhalb echter katholischer Frömmigkeit dem Subjektiven nicht doch allzuviel Raum verstattet sei. — Allerdings will Ignatius die subjektiven Kräfte wecken und zu Höchstleistungen erziehen. Er will es, weil und insoweit in ihren Anlagen auch ein Auftrag Gottes liegt. Gott will schließlich doch mit den persönlich lebendigen Kräften des Ich, mit dem Subjekt erfaßt werden. Das ist das letzte Geheimnis des Menschen, auch — oder gerade — wenn er zu seinem Gott will, daß in der innersten Mitte seines geistigen Wesens das Ich in suchender Liebe sein Auge auftut. Hier liegt der Wesenskern des Menschen. Und es ist sein Lebensgesetz, daß diese Tiefen nur berührt werden und schöpferisch in Liebe antworten, wenn lebendige Liebe ihm Auge in Auge begegnet, ihn mit dem Hauche persönlicher Nähe unsagbar umhüllt und durchdringt, und geheimnisvoll durch-

---

geistigen Wesens stehen doch beide, Mann und Weib, gleich vor ihrem Gott. Zu dieser Frage siehe Przywara, Mutter aller Lebendigen, in den Stimmen der Zeit 111 (1926), 97 ff.

[1] Auch bei J. Herwegen, Kirche und Seele (Münster 1925), klingt diese Befürchtung an.

schauernd bei Namen ruft, zu der erlösenden Weite persönlicher Gemeinschaft, weil sie an ihn glaubt, von ihm eine letzte Hingabe erwartet, mit ihm edelstes Werk schaffen will. Solchen Subjektivismus lehnt Ignatius nicht ab, und niemand darf ihn ablehnen. — Daß Ignatius, zumal durch seine «Regeln zur Unterscheidung der Geister», den Menschen erziehen will, aus der Beobachtung der eigenen Seele und der Gnadenwirkungen in ihr Richtung für sein geistliches Leben zu nehmen, ist wahr; doch das ist nur eine Erziehung zur echten Selbständigkeit. Aber dieser Subjektivismus weiß sich in der Exerzitienfrömmigkeit immerdar eingebettet in die Objektivität der gegebenen katholischen Lehre und Gnadenleitung, und ein ganz eigentümlicher Damm gegen falschen Subjektivismus ist noch errichtet in dem Gesetz der Seelenleitung, die ja eine so entscheidende Rolle bei Ignatius spielt. Der Exerzitant soll mit all seinen lebendigen Kräften die Gotteswirklichkeit ergreifen, aber er soll sowohl die Wahrheiten als die persönlichen Weisungen von einem erfahrenen Führer entgegennehmen. Von ihm aber wird vorausgesetzt, daß er in der soliden katholischen Lehre und Überlieferung gegründet sei. So ist auch hier wohl gute Gewähr geboten, daß Subjektivismus nicht ungebührlich sich breit mache.

Ein anderer Argwohn geht auf den Individualismus der Exerzitien. Auch hier wird man nicht ernsthaft den Vorwurf einer geheimen protestantischen Ansteckung aufrecht erhalten. Aber ist innerhalb der katholischen Frömmigkeit jener Zug in der Ignatianischen Menschenbildung, den man Individualismus nannte, wertvoll oder unwertig? Die

Frage wird mit starker Betonung gestellt, seit uns das Große und Tiefkatholische der Gemeinschaft wieder lebendig aufgegangen ist. Was wir über die Stellung der Kirche in der Exerzitienfrömmigkeit sagten, dürfte jeden Anwalt der Gemeinschaftsfrömmigkeit beruhigen; auch was oben über das Meister-Jünger-Verhältnis gesagt wurde, weist auf einen gemeinschaftbildenden Zug hin. Zudem liegt die ganze Seelenhaltung der Exerzitienfrömmigkeit auf einer Höhe, wo Gemeinschaftsbildung sozusagen in der Luft liegt. Es ist nicht zufällig, daß aus dem Geiste der Exerzitien, so wie Ignatius ihn erlebte, die Gesellschaft Jesu erwuchs, und immer wieder gehen aus den Exerzitien Gemeinschaften hervor[1], Gemeinschaften der Tat, aber geboren aus dem Geiste individueller Ergriffenheit. —

Es wäre übrigens nicht zu verwundern, wenn von anderer Seite (vielleicht auch von derselben) der Vorwurf erhoben würde, die Exerzitien gäben der Individualität zu wenig Recht, sie legten über alle Seelen das gleiche Schema. Und auch dieser Vorwurf würde seinen verstärkenden Widerhall an heutigen Stimmungen finden. Lebenskunde, Lebensführung und Philosophie wetteifern, bei aller Wesenseinheit der Menschen doch die unfaßbare Individualität jedes Einzelmenschen zur Geltung zu bringen[2]. Zu Ignatius' Zeiten sprach man zwar weder von

---

[1] So noch im 16. Jahrhundert die Marianischen Kongregationen; vgl. die neueren Cercles d'études der gebildeten Jugend in Frankreich, über die Graf de Mun berichtet (C. B. E., Heft 38).

[2] E. Spranger, Lebensformen[5] (1925). Für die Philosophie siehe Przywara, Gottgeheimnis der Welt (München 1923) 112 f.

Individualitätspsychologie noch -philosophie. Aber von einer andern Seite her hat er ihre berechtigten Ansprüche, soweit sie die Aszese angehen, anerkannt. Seine Aszese ist von dem ehrfürchtigen Bewußtsein getragen, daß Gott der Herr seine unerforschlichen Gnadenwege zu jeder Einzelseele habe und jede Seele zu ihrem Gott. Die Seelenführung muß da ehrfurchtsvoll zurücktreten; sie kann nur Hindernisse auf den Gnadenstraßen wegräumen und Wegweiser sein[1]. Dieser besonnene Individualismus ist aber auch unveränderlicher Bestand jeder gesunden Frömmigkeit. Das darf heute gegenüber gelegentlichen Überspannungen des Gemeinschaftsgedankens nachdrücklich betont werden[2]. Sicher ist Gemeinschaft in etwa auch Selbstzweck[3], aber nicht einfachhin, sie ist das Zueinander und Füreinander der einzelnen in Mitleben und Mitschaffen aus ureigenen Tiefen der Einzelseelen. Ohne diese aufgeschlossenen Tiefen bleibt Gemeinschaft, auch jene Gemeinschaft, die mehr als alle bloß natürlichen wahres Selbstsein und Selbstzweck hat, es bleibt auch die kirchlich-liturgische Gemeinschaft etwas Tonloses und Starres. Gemeinschaft ist nicht Selbstaufgabe, um sich in einer ungreifbaren Allgemeinheit der Genossen zu verlieren, sondern Selbsthingabe, um sich in einer höheren Liebe wiederzufinden. Diese Liebe kann für uns Christen nur Christus der Herr sein; sie muß im heiligen Grunde des Ich aufbrechen. So hat Jesus auch die Gemeinschaft der Seinigen verstanden. «Ihr in mir

---

[1] E.-B., 15. Vorbem.
[2] Vgl. H. Pleßner, Die Grenzen der Gemeinschaft.
[3] Vgl. J. Mausbach, Aus kathol. Ideenwelt 374 ff.

und ich in euch.» In der persönlichen Liebe zu Jesus erst ist die Gemeinschaft gesichert und ist die Seele vor den Gefahren der Gemeinschaft geschützt. Demnach sind die echten Anliegen der Gemeinschaft in dem «Individualismus» der Exerzitien wohl geborgen.

Nahe verwandt mit den vorhergehenden Fragen, die heute an die Aszese der Exerzitien gestellt werden, ist die andere: ob in ihr Würde und Wirken der Gnade genügend beachtet sei. Diese Frage wird um so lebhafter erhoben, als sie durch Stimmungen der Theologie getragen wird. Es geht durch die heutige Theologie eine Unruhe, das Gefühl, als ob bei aller gewollten Glaubenstreue in den letzten Jahrhunderten von gewisser Seite doch tiefstes Glaubensgut an den Zeitgeist verkauft worden sei. K. Eschweiler hat in seinen weitgreifenden ideengeschichtlichen Untersuchungen nur ausgesprochen, was in vielen Gemütern zitterte[1]. Er will zeigen, daß der «neuzeitliche» Geist der Theologie, der Geist rationalistischer Aufklärung, der in Hermes zur vollen Ausblüte kam, schon in jener «molinistischen» Denkweise vorgebildet sei, die den Menschen gegenüber der Gnade Gottes allzusehr verselbständige; diese Denkweise sei aber nur Ausdruck des neuzeitlichen Geistes überhaupt, der den Menschen in allem auf sich selbst stelle. Ob diese geistreiche Schau der Zusammenhänge durch den theologischen Sachbefund gestützt ist, muß die Fachkritik nachprüfen. Aber die Fragestellung geht auch die Geschichte der Frömmigkeit an, sie berührt insbesondere die Aszese der Exerzitien. Denn wenn Ignatius

[1] Die zwei Wege der neueren Theologie.

auch keine wissenschaftliche Theologie treibt, so liegt doch seiner geistlichen Führung eine bestimmte Auffassung des Verhältnisses von Gnade und freier Menschennatur zu Grunde. Und diese Auffassung könnte eben sehr «neuzeitlich» erscheinen. Hat doch Ignatius den Spruch gebraucht und seine Exerzitien sprechen dasselbe: «Bei unserem Vertrauen auf die göttliche Vorsehung müssen wir so zu Werke gehen, als käme alles auf die eigene Sorgfalt an»; freilich heißt es weiter, «während wir aber die natürlichen Mittel anwenden, müssen wir doch alles nur von Gott erwarten» [1]. Hat Ignatius mit seiner Aszese unbewußt nicht doch etwas dem «neuzeitlichem Geiste» gehuldigt und der Hoheit der Gnade etwas vergeben? Die Frage kann nicht so gemeint sein, daß er bei aller Tätigkeit nicht immer auch die Gnadenwirkung zugeordnet denke und ihr den Vorrang einräumen wolle. Der Satz aus den Konstitutionen seines Ordens (auch Regel 16 des Summariums), daß alle natürlichen und menschlichen Gaben von den innern Gnadenkräften beseelt sein müssen, spricht auch den Geist der Exerzitien aus. Die Frage ist vielmehr, ob nicht bei Ignatius Eigentätigkeit und Gnadenwirkung zu tiefst unverbunden nebeneinander liegen, zwar einstweilen anderwärtsher, d. h. durch die in der selbstverständlichen katholischen Lehre religiös bestimmte Denkweise des Ignatius zusammengebunden, aber immer in Gefahr, im Laufe der Zeit auseinanderzufallen. Daß diese Gefahr bei einer Aszese wie der Ignatianischen, mit einer so stark betonten Eigenwirksamkeit, näher liegt, sobald sie nicht mehr ganz

[1] Siehe O. Karrer, Des hl. Ignatius geistl. Briefe 294.

von der Hoheit Gottes durchdrungen ist, sei zugestanden[1]; sie verfiele dann in öden Moralismus ohne Kraft und Weihe. Ob später von allen Jesuiten diese Gefahr immer gemieden sei, ist eine andere Frage[2]. Ignatius aber steht nicht nur grundsätzlich und gewollterweise auf dem Boden der katholischen Gnadenlehre, auch das Persönlich-Eigenartige seiner Führung kommt aus gesundesten Lebenstiefen der Gnadenlehre. — In der Tat hat Ignatius nur in Aszese vorweggenommen, was bald darauf das Tridentinum als katholische Lehre verkündete: wie der Mensch mit seinen Kräften zur Gottesgnade mitzuwirken habe. Ignatius nimmt zwar die Menschenkräfte und die Gnadenwirkung in einer dem Ausdruck nach fast derben Realistik; so z. B. in den berühmten Regeln der Unterscheidung der Geister. Aber die Gesamtauffassung der Exerzitien von Gottes Übermacht verbieten es, an irgend welche abwegige Verselbständigung des Menschentums zu denken.

Es ließe sich eine ganze «Theologie der Gnade» der Ignatianischen Exerzitien schreiben. Daß das Fundament auf dem Gnadenratschluß der Erlösung ruht, wurde bereits oben gesagt. Diese Gnade ist jedem Menschen als ungeschuldetes Geschenk zugekommen. Kann das erschütternde Thema des Römerbriefes von unserer Verlorenheit und von Gottes Erbarmung der Seele näher gebracht werden als in den drei Sündenbetrachtungen? Man durchkoste nur etwa das «Zwiegespräch» am Ende der ersten Übung oder nach der Betrachtung

[1] Vgl. Przywara, Maiestas Divina, Nachwort.

[2] Siehe etwa bei St. v. Dunin-Borkowski, Verwischte philosophische Pfade, in den Stimmen der Zeit 87 (1913/14), 427 ff. (bes. über Balthasar Gracian S. J.).

über die Hölle. Tief dankbare Erlösungsfreude ist der Ausklang «der ersten Woche»[1]. — Die weiteren Exerzitien sind eine hohe Schule lebensvoller Gnadenauffassung, nun nicht bloß der rechtfertigenden und erhebenden Gnade, sondern der helfenden und wirkenden Gnade. Die Gnade wird nicht lehrhaft vorgestellt, sie tritt unmittelbar in unser Leben als Gottes Ruf in Christo, der uns zu der bestimmten Gottesnähe wirksam bringen will. Sie durchwaltet die ganze Führung des Menschengeschlechtes zum Erlöser hin — wie es in dem zuvorkommenden, die ganze Weltzeit durchziehenden Gnadenruf des Gottmenschen Christi geschildert wird (Betr. vom Reiche Christi; von der Menschwerdung); sie durchwirkt zuvorkommend das lebendige Werden meines Entschlusses, mit dem ich den Willen Gottes umfasse, wie er mein Leben gestalten will. Die Anweisungen zur Lebenswahl vor allem, dieses innerste Heiligtum der Exerzitien, sind ein praktisches Lehrstück der Gnadenaszese, das an Zartheit und Ehrfurcht seinesgleichen sucht. Eindringlich soll der Exerzitant bitten, «daß Gott seinen Willen bewegen möge und ihm in die Seele legen, was mehr zu seinem Lobe und zu seiner Ehre sei». Das bleibt die Grundhaltung der Seele gegenüber Gottes Gnade (vgl. noch insbesondere die «Regeln zur Unterscheidung der Geister»). Die letzte Meinung des hl. Ignatius spricht sich in der Betrachtung von der Liebe aus, wo er «alle Güter und Gaben» sowie auch «meine beschränkte Kraft» und alle Tugend in

[1] Sehr schön ist diese «Vocatio gratiosa», dieser Gnadenruf, der durch die ganzen Exerzitien geht, in F. v. Hummelauers Kommentar durchgeführt.

lebendigstem Zusammenhang mit Gott sehen läßt, «gleichwie von der Sonne die Strahlen ausgehen»[1].

Man könnte nur noch fragen, ob bei der heutigen Geisteslage gerade die Ignatianische Aszese den tiefsten Bedürfnissen entspreche. Offenkundig geht nun einmal, wie auch Eschweiler zeigt, durch die Neuzeit die Gefahr, den Menschen zu verselbständigen, bis zur Abwendung bei den Unfrommen, bis zur Abschwächung des Gnadeneinflusses bei denen, die noch fromm sein wollen. — Es ist sicherlich ein Gebot der Stunde, der Gnade Gottes alle Ehre zu geben; aber man darf doch der Meinung sein, daß gerade gegenüber der falschen Überschätzung des Menschentums auch das ein Anliegen sei: die rechte Einschätzung zur Geltung zu bringen. Sie wäre ein Heilmittel gegen alle Passivität, die ebenso leicht sich in die Ehrfurcht vor der Gnade einschleicht — wir sehen heute schon die Anzeichen davon — wie die Selbstherrlichkeit in das echte Zusammenwirken von Mensch und Gnade.

Läßt die Aszese der Exerzitien aber auch tatsächlich die Gottesgnaden in der Seele voll erblühen? Wir stehen vor der Frage, wie sich diese Aszese zur Mystik verhalte. Sie wurde in unsern Tagen öfter erhoben[2]. Ein neu erwachtes Interesse für Mystik, zugleich aber ein Gefühl, daß die mystischen Gnaden in der Christenheit spärlich geworden, ließen nach den Gründen suchen, warum diese Gnadenbäche weithin vertrocknet seien. Man

---

[1] 4. Punkt, 1. Betracht. über die Liebe.

[2] Siehe L. Peeters, Vers l'union divine, und dazu De Guibert in der Revue d'Ascétique et Mystique 1925, 185 ff. Zum Begriff der Mystik vgl. auch Mausbach, Moraltheologie 167 ff.; Die kathol. Moral und ihre Gegner 297 ff.

hat die übliche Art der Aszese dafür verantwortlich machen wollen, zuvörderst die Ignatianische Aszese. Sie habe mit ihrer aktivistischen Einstellung die Seele von diesem Gnadenreich abgelenkt[1]. Zur Beantwortung dieser Frage müßte natürlich feststehen, was Mystik sei. Aber die Erörterungen über das Wesen der Mystik sind heute noch in vollem Gange. Immerhin glaube ich, daß alle bekannten Tatsachen, die man im religiösen Leben als mystisch ansprach, sich so zusammenfassen lassen: Mystische Gnaden sind da, wo die Wirkung der gnadenhaften Gottesgegenwart sich in der Seele erfahrungsmäßig kündet[2]. Man hat nun beim Namen Mystik zumeist nur an die eigentlichen Gebetsgnaden gedacht. Aber vielleicht ist diese Begrenzung zu eng. Schon der hl. Franz von Sales spricht in seinem «Traité d'amour» von einer Mystik des Willens, der Erkenntnis und der Tat. In der gleichen Richtung scheint uns De Guibert[3] einen glücklichen Schritt vorangetan zu haben. Danach kann man die gemeinsame Wurzel alles mystischen Lebens mit der besten theologischen Überlieferung in den Gaben des Heiligen Geistes sehen; ihre durch-

[1] Siehe Keusch, Aszetik des hl. Alfons von Liguori 324 u. 314 A. 68.

[2] Siehe die Wesensbestimmung, die A. Poulain gibt (Des grâces d'oraison I), und die Ausführungen von Bainvel im Vorwort der neuen Ausgabe (1922); ferner D'Herbigny, La théologie du révélé 245 ff. Garrigou-Lagrange O. Pr. betont den «modus suprahumanus» der Wirksamkeit der Gaben (Perfection et contemplation I 27).

[3] De Guibert, Dons du St Esprit et Mystique, in Revue d'Ascét. et Myst. IV (1923) 321—324, und Dons du St Esprit et Contemplation infuse, ebd. V (1824) 1—32; ferner Mystique, ebd. VII (1926), Januarheft.

brechende — und, so möchten wir De Guiberts Gedanken schärfer betonen, die auch ins Bewußtsein durchbrechende — Herrschaft über die Seele bedeutet den Durchbruch des mystischen Lebens. Damit ist eine Unterscheidung von Mystik im engeren und im weiteren Sinn möglich. Mystik im engeren Sinne umschließt die höheren Gebetsgnaden, wie sie etwa die hl. Theresia klassisch in ihrer «Seelenburg» beschreibt. In ihnen ist die Gabe der Weisheit in gesteigerter Erkenntnis und Liebe Gottes wirksam. Aber die Wirkung des Heiligen Geistes will auch alle Tätigkeiten des Seelenlebens voll ergreifen, zumal auch die, welche sich auf das aktive Leben beziehen. Auch die Erleuchtung des praktischen Urteilens, die Stärkung des Willens, die Bereitschaft zu heldenhaftem Tun und Opfern sind Wirkungsgebiete des Heiligen Geistes und seiner Gaben. Wo diese Wirkung sich deutlich und beherrschend zeigt, da ist Mystik im weiteren Sinn. Nur diese Mystik ist notwendige Voraussetzung zur Vollkommenheit des christlichen Lebens [1].

So löst sich unsere Frage in die beiden andern auf: ob die Aszese der Exerzitien zur Mystik im weiteren und im engeren Sinne führe.

Es bedarf keines längeren Beweises, daß die Exerzitien gerade mit ihrem Eigensten darauf hinarbeiten, die Seele in innige und völlige Abhängigkeit vom Wirken des Heiligen Geistes zu bringen. Die Läuterung aller Absichten, das großmütige Sichbereithalten für den Willen Gottes, das ehrfürchtige

---

[1] Über die Gaben des Heiligen Geistes vgl. Gardeil O. Pr. im Dict. de Théol. cathol., Art. «Dons du St Esprit».

Aufmerken auf die innern Anregungen der Gnade: das ist der Inhalt dieser Geistesschulung. Es ist aber zugleich eine Einschulung auf das entgegenkommende Gnadenwirken des Gottesgeistes. Die Tätigkeit soll nicht aus Eigenmächtigkeit hervorkommen, sondern, wie die Betrachtung von der Liebe Gottes es lehrt, unter stetiger Leitung Gottes, der alles in uns wirkt.

Ignatius spricht nicht ausdrücklich von den Gaben des Heiligen Geistes, aber er stellt das geistliche Leben ganz auf jene Gnadenwirklichkeit, die die Theologie mit den Gaben des Heiligen Geistes ausdrückt[1]. So scheint es uns auch kein Zufall, daß die bedeutendste mystische Schule der Jesuitenfrömmigkeit, die des P. Louis Lallemant, die ganze Führung auf den Gaben des Heiligen Geistes aufbaut. Sie hat innerste Ignatianische Art fruchtbar gemacht und muß in ihrem Wesentlichen als ihre schönste Blüte betrachtet werden[2]. Es herrscht in ihr durchaus der Geist der Exerzitien; Lallemant und sein bedeutendster Schüler Surin waren Lehrer des geistlichen Lebens in ihrem Orden. Die vier Wesenszüge ihrer geistlichen Erziehung, die Bremond hervorhebt[3],

---

[1] Die Gaben des Heiligen Geistes sind nach S. Thomas der Keim des Heroischen (S. theol. 1, 2, q. 159 ad 2).

[2] Ihr geistreicher Geschichtschreiber H. Bremond, in seinem 5. Bande der Histoire littéraire: L'école du Père L. Lallemant, hat es auch gesehen, aber meines Erachtens nicht scharf genug hervorgehoben. Sein Bemühen, die sog. «École française» des Kardinals Bérulle zu erheben, läßt ihn die innere Verbindung Lallemants mit den Exerzitien nicht deutlich genug sehen.

[3] Die zweite Bekehrung; die Kritik und Läuterung der eigenen Handlung; die Bewachung des Herzens; die Aufmerksamkeit auf die Führung des Heiligen Geistes.

leiten sich deutlich von den Exerzitien her und fassen ihren Geist zusammen.

Man darf sagen, daß die Ignatianische Geistesrichtung zunächst in dieser Art besonderer Wirkung des Heiligen Geistes, die die ganze Tätigkeit mit seinen stärkenden Gnaden durchhaucht und zu heldenhafter Höhe erhebt, ihre Vollendung sieht. Es wäre das «Finden Gottes» in einem Tun, das ganz von Gott abhängig ist und sich auch abhängig weiß. Man könnte diese Vollendung sehr wohl eine Mystik der Tat nennen[1]. Wie aber verhalten sich die Exerzitien zu dem eigentlich mystischen Beten? Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß die Exerzitien diesen Gebetsgnaden fremd oder gar abweisend gegenüberstehen. Ihr Urheber war tief in diese geheimnisvolle Welt eingeweiht, und, wo er es mit wohlvorbereiteten Personen zu tun hatte, empfiehlt er auch ausdrücklich, sich um diese Gnaden zu mühen[2]. Allerdings kann diese Mystik im eng-

[1] Wenn die Ordensleitung der Gesellschaft Jesu immer mit einer gewissen Zurückhaltung den mystischen Gebetsgnaden gegenübertrat, so handelte sie ganz im Geiste der Kirche; es geschah auch aus der Erkenntnis, daß der Orden seiner Gründung nach für die apostolische Arbeit bestimmt sei. Das fordert nicht weniger Gottvereinigung als das beschauliche Leben, aber anderer Art, eben die Mystik der Tat. Wenn die Zurückhaltung zuweilen (siehe das nun veröffentlichte Stück über den mystisch begnadeten P. J. du Tertre in der Zeitschr. für Aszetik und Mystik I 183) in offenes Mißtrauen überging, so war es durch üble Erfahrungen von Aftermystik in und außerhalb des Ordens hervorgerufen. Vgl. über Ignatius und seine Stellungnahme gegen die Mystiker des Kollegs von Gandia O. Karrer, Der hl. Franz von Borja 92 ff.

[2] Siehe die Briefe an S. Rejadella und auch an den hl. Franz von Borja bei Karrer, Des hl. Ignatius von Loyola

sten Sinne nach dem Zeugnis aller besonnenen Lehrer nicht eigentlich gelehrt werden, und die Exerzitien wollen es ihrer ganzen Einstellung nach erst recht nicht. Man kann sich auf diese Gnaden nur vorbereiten. Bereiten die Exerzitien wenigstens darauf vor? Die Vorbereitung könnte psychologisch und aszetisch sein[1]. Psychologisch, wenn sie jene Akte und jene Geisteshaltung vorzuformen und einzuüben suchte, die ihrer seelischen Art nach sich dem Vorgang des mystischen Lebens näherten und darauf hinlenkten. Hierher gehörte die Übung der Vergegenwärtigung Gottes, die in der früher gekennzeichneten Form ja eine besondere Frucht der Exerzitienfrömmigkeit ist; ferner die «Applicatio sensuum», die Anwendung der Sinne. Aus der bevorzugten Stelle, die ihr Ignatius zumal bei der Betrachtung der Geheimnisse des Evangeliums anweist, verbietet sich doch wohl die Ansicht, als ob hier lediglich ein phantasiemäßiges Schauen der Begebnisse gemeint sei. Mit leisem Wink weist damit Ignatius in das Gebiet der Mystik hinüber[2].

Aber beherrscht nicht eben doch die «intellektualistische» Gebetsweise die Exerzitienfrömmigkeit und hindert sie nicht mit ihren bestimmten Akten die mystische Einkehr? Nach Theresia ist doch die «mystische Sammlung» der Vorhof und das «Ge-

---

geistl. Briefe Nr. 6 u. 25. Vgl. noch K. Richstätter, Mystische Gottesgnaden und Ignatianische Exerzitien (Innsbruck 1914).

[1] Siehe «Unser Interesse an der Mystik», in den Stimmen der Zeit 106 (1923), 236 ff.; ferner: «Von der sel. Betha von Reute und von Mystik», ebd. 100 (1921), 389 ff.

[2] Siehe Ferrusola, Commentaria 297; J. Maréchal, C. B. E. Mélanges Watrigant I 50 ff.

bet der Ruhe» der Eingang zum Reich der mystischen Gnaden. — Wir machten schon darauf aufmerksam, daß die Betrachtung mit Hilfe der drei Seelenkräfte nicht die einzige ist, die in den Exerzitien gelehrt wird; und ferner: Ignatius gibt auch für die «Betrachtung» Winke, die über jede starre Methode hinausweisen und bei aller Zurückhaltung in die Richtung auf Mystik deuten; denn nichts anderes besagt die Weisung: «innerlichst die Glaubenswahrheiten fühlen und verkosten»; und die andere, dort stehen zu bleiben, wo die Seele die meiste Nahrung finde. Wenn das schon für die Exerzitien selbst gilt, wo doch alles auf ein straffes Durcharbeiten gestellt ist, so noch ganz anders für das weitere geistliche Leben. Wie nach Gesetzen des seelischen und gnadenhaften Wachstums die methodische Betrachtung über sich hinauswächst bis an die Grenze eigentlich mystischen Lebens, hat Poulain in seinen wertvollen Ausführungen über das affektive Gebet und das Gebet der Einfachheit gezeigt[1]. Also die Betrachtungsmethode, in jener Freiheit gehandhabt, wie Ignatius es will, kann nicht ein Hindernis der Mystik sein.

Wichtiger als die psychologische ist nach dem Urteil aller Geisteslehrer die aszetische Vorbereitung der Seele zum «höheren» Gebet. Sie besteht vornehmlich in der Reinigung der Seele und ihrer Gesinnungen und in der lauteren Hingabe an Gott den Herrn. Das ist aber die Hauptaufgabe der Exerzitien. Sie reden nicht von Mystik, aber sie «bereiten vor, den Willen Gottes hochherzig und restlos zu suchen und zu finden». Also auch den

[1] Grâces d'oraison 1. Kap.

Willen Gottes, wenn er die Seele mit seinen besondern Gnaden heimsuchen will. Daß übrigens Ignatius damit rechnet, daß die Exerzitien ihrer Natur nach den besondern Gnadengaben entgegenführen, ist mit zarter Zurückhaltung und doch deutlich ausgesprochen in der zwanzigsten Vorbemerkung (Nr. 3). «Je mehr unsere Seele sich in Einsamkeit und Abgeschlossenheit befindet, desto geeigneter macht sie sich, um ihrem Schöpfer und Herrn zu nahen und ihn zu erreichen, und je mehr sie ihn auf diese Weise erreicht, desto besser bereitet sie sich vor, um von seiner göttlichen und höchsten Güte Gnaden und Gaben zu empfangen.» Und diese Aufmerksamkeit auf die immer reicheren Gnaden will er auch fürs ganze Leben gewahrt wissen. «Je enger einer sich», so heißt es in den Konstitutionen, «an Gott anschließt, und je freigebiger er sich gegen seine höchste Majestät erweist, um so freigebiger wird er auch ihn erfahren, und er wird von Tag zu Tag geeigneter werden, reichere Gnaden und geistliche Gaben zu empfangen.» [1]

[1] Über die «Mystik der Tat» im Sinne der Exerzitienfrömmigkeit sehr gut A. Gagliardi (1573—1607), De plena cognitione Instituti Soc. Iesu 100 101. — S. 100: Die «Unio cum Deo» sei vom hl. Ignatius nicht eingeengt und nicht verlegt worden in die Erhebung des Geistes zu Gott mit Zurückgezogenheit und Einsamkeit des kontemplativen Lebens, sondern ausgedehnt auf die tägliche Tugendübung. S. 101: «Amor operis et communicationis excedit amorem nudae contemplationis; . . . fit vera et altissima quaedam transformatio hominis in Deum, et ecstasis non intellectus, sed voluntatis ac totius hominis.»

VII. Zeitbedingt oder allgemeingültig?

Daß die Aszese der Ignatianischen Exerzitien in der religiösen Geistesgeschichte etwas Bedeutsames darstellt, wird nicht leicht geleugnet; sie hat in der Zeit ihres Ursprungs tiefste Wirkung gehabt. Aber ist sie vielleicht, wie aus einer bestimmten Zeit heraus geboren, auch in ihrer Sendung auf diese Zeit beschränkt?

Es liegt nahe, die damalige — freilich schon stark zur Neige gehende — Renaissancekultur, ihre Pflege der Einzelpersönlichkeit zusammenzuschauen mit der Geisteshaltung der Exerzitien, wo ja auch der Einzelmensch und seine persönliche Tat so sehr im Vordergrund steht. Wenn man dann noch weiß, daß die sog. Reformation nach ihrer kulturpsychologischen Verwurzelung als eine Ausblüte des Renaissancegeistes angesehen werden kann, anderseits aber Ignatius als Träger katholischer Gegenwirkung gegen den kirchlichen Umsturz dasteht, so ist man leicht versucht, seinen geschichtlichen Auftrag in dieser Gegenwirkung auch beschlossen sein zu lassen. Dabei kann man denn dieses «antiprotestantische» Gepräge mehr als eine notwendige und segensreiche Darstellung eines rechtmäßigen Subjektivismus und Individualismus in der katholischen Frömmigkeit gelten lassen[1], oder aber andeuten, daß diese zeitbedingte katholische Antwort, wie sie Ignatius in seiner Aszese gab, nicht aus

[1] So z. B. P. A. Mager, Zur Psychologie der Orden, in der Benediktinischen Monatsschrift 1925, 377.

letzter katholischer Tiefe kam und darum auch unzulänglich blieb[1]. Auf jeden Fall könnten die Exerzitien so nur den Wert einer Antithese gegen die protestantische These haben, sie wären «gegenreformatorisch» eingestellt. — Wir wollen hier nicht von der großen Schwierigkeit sprechen, mit dieser Ansicht begreiflich zu machen, woher Ignatius in der Abgeschiedenheit von Manresa — wo ja die Exerzitien ihrem Wesen nach entstanden — und nach seinem in theologischer Hinsicht dürftigen Bildungsgang diese Treffsicherheit gegen den gefährlichen Zeitgeist gekommen sei, der im fernen Deutschland eben sich auftat. Es muß vielmehr nachdrücklich gefragt werden, ob das Erwachen der Persönlichkeit, wie wir es gegen Ende des Mittelalters allenthalben beobachten, nur als Entartung angesehen werden darf, und darum alle Gegenwirkung auf gleicher Ebene nur als eine — vielleicht unwillkürliche — Schutzmaßnahme eines bedrohten Körpers — hier der Kirche. Man kann doch sehr wohl der Meinung sein, daß ein vertieftes und freieres Persönlichkeitsleben durchaus in der Linie echten Fortschrittes liege, der sich naturnotwendig mit einer gewissen Höhe menschlicher Kultur durchsetzt, und an dem auch das religiöse Leben teilnehmen muß. Offenkundige Mißbräuche und fortgesetzte Gefahren können einen ernsten Fortschritt noch nicht ins Unrecht setzen. Man könnte ferner der Meinung sein, daß gar nicht daran zu denken ist, dem Menschen auf dem neuzeitlichen Stande seiner

[1] So Ildef. Herwegen, Kirche und Seele (Münster) und unter dem gleichen Titel in der Theol. Quartalschrift (Tübingen) 1925, 3/4. Heft. Und noch schärfer Dom Festugière, La liturgie 721.

Geistesbildung je wieder den Anspruch auf Eigenbesitz und Eigenbetätigung seines persönlichen Lebens zu nehmen. Auch der Mensch, der so viel von Gemeinschaft spricht und von der Überwindung des Subjektivismus und Individualismus, würde bei einiger Selbstbesinnung wohl finden, daß dieses «Gemeinschaftsbewußtsein» viel von einem feineren Persönlichkeitsbewußtsein hat, das reifer leben und «erleben» will. Davon ist auch der religiös gewandte Gemeinschaftsgedanke, wie wir ihn heute erleben, nicht ausgenommen. Es ist eine Täuschung, die Geisteshaltung der heutigen «liturgischen Bewegung» einfach als altchristlich anzusprechen; in ihrer heutigen Eigenart erwachte sie erst im Frankreich des letzten Jahrhunderts[1]. Wenn aber in dem reifer gewordenen Persönlichkeitsleben ein echter, gottgewollter Wert aufging, dann ist es die Aufgabe der Frömmigkeit, ihn mit Besonnenheit zu pflegen. Damit soll nicht ein Gegensatz zu einer Frömmigkeit gemeint sein, die mehr das Gemeinschaftsleben betont. Diese hat ihre große Aufgabe; sie muß eben das moderne Geistesleben aus seiner verhängnisvollen Wurzellosigkeit wieder in den gottgewollten Boden zurückverpflanzen; aber nur, damit es dort gepflegt werde und wachse. Das tut aber auch Ignatius mit seinen Exerzitien. Wir sagen nicht, er tut es allein oder in der allein richtigen Weise —; er setzt den Boden der Gottesgemeinschaft voraus; er setzt auch voraus, daß man ihn immer tiefer und fruchtbarer macht, wie es heute die liturgische Bewegung segensreich versucht.

[1] Siehe F. Cavallera, Ascétisme et Liturgie 77 ff.

Wenn man übrigens aus dem Zusammentreffen eines charakteristischen Zuges Ignatianischer Aszese mit einer entsprechenden Wellenrichtung der Reformation den geistesgeschichtlichen Beruf der Exerzitien ablesen will, dann dürfte man nicht übersehen, daß der Geist der Exerzitien noch gegenüber andern Bewegungen des reformatorischen Geistes die katholische Stellung einnahm. Reformation ist eben mehr als nur religiöser Subjektivismus und Individualismus. Im Mittelpunkt der Gedankenwelt Luthers steht seine eigenartige Auffassung von Gott[1]: Gott, der Alleinwirksame in der Gnade; der Mensch, nur Unfähigkeit und Verlorenheit. Die «Maiestas Divina» der Exerzitien, die aber aus Gnadengütigkeit die von ihr geschaffene Menschennatur so eindringlich zur Mitarbeit an dem einen Ziel der «gloria Dei» ruft, ist — tatsächlich, nicht bewußt polemisch — die katholische Antwort auf diesen grundstürzenden Irrtum, von der praktischen Aszese schon gegeben, bevor das Tridentinum sie dogmatisch gab. — Man müßte aber weiterhin auch Kalvins Grundgedanken des in starrer Vorherbestimmung gegründeten Reiches Gottes im Auge haben, der dann tatsächlich unter den Berufenen eine so ungeheure Stoßkraft auf die Welt auslöste — und, wie man hat dartun wollen, den neuzeitlichen Wirtschaftsgeist heraufrief[2] —, und dem gegenüberhalten die Ignatianische Idee des Reiches Christi, wo auch

---

[1] Siehe Kiefl, Kathol. Weltanschauung und modernes Denken 18 f.; Przywara, Gott in uns und Gott über uns, in den Stimmen der Zeit 105 (1923), 349.

[2] Siehe E. Troeltsch, Gesammelte Schriften I 704 ff. Vgl. Artikel «Kalvinismus» in: «Religion in Geschichte und Gegenwart» (Tüb.).

die tätige Hingabe in die Weite des Gottesreiches gehen soll, aber hier geführt von der erbarmenden Liebe Gottes und Christi. Damit ist wieder ein wertvoller, aber in der Häresie verzerrter Gedanke der gesunden Katholizität gesichert. — Aber auch hier dürfte man nicht stehen bleiben, wenn man einmal das Zeitgemäße der Ignatianischen Aszese darstellen will. Lutherische Gedanken waren es, die im sog. Jansenismus auf stillem Wege ins katholische Leben einzudringen suchten und wahrlich keine geringe Gefahr heraufbeschworen. Die entschiedene Gegnerschaft zumal der Jesuiten kam nicht von ungefähr, sie mußte notwendig hervorwachsen aus den Gedanken von Gott und vom Heil Gottes in Christo, wie sie von den Exerzitien her in der Gesellschaft Jesu lebten [1]. Aber ebenso auch der Quietismus, der mehr war als eine harmlose Angelegenheit frommsinniger Gemüter, sondern folgerichtig wiederum das ganze Gnadenleben verwirren mußte [2], wurde von den Jesuiten so entschieden bekämpft in Kraft des Geistes der Ignatianischen Exerzitien. Wenn man nun gelten läßt, daß alle diese geistigen Strömungen nicht einfachhin vergangen sind, sondern auch heute noch in der Tiefe wirken und immer wieder an die Oberfläche zu kommen suchen — man denke an den stoßkräftigen Neuprotestantismus des Kreises um K. Barth, an die Arbeiten von K. Holl [3], und an den

[1] Über die Auswertung der «Regulae sentiendi cum ecclesia» gegen die Jansenisten durch den berühmten P. Judde s. C. B. E., Heft 29/30.

[2] Siehe Art. «Jansenisme», im Dict. de Théol. cathol.; K. Reinhardt, Mystik und Pietismus 51.

[3] Siehe K. Holl, Luther (Tübingen 1921 = Gesammelte Aufsätze zur Kirchengesch. I: Luther [Tübingen 1921], Kap. 1);

merkwürdigen Widerhall in katholischen Kreisen; aber auch an quietistische Versuche, wie z. B. im Frankreich der letzten Jahre[1] — dann wird man auch heute die Exerzitien als eine wichtige Schulung katholischer Frömmigkeit im Gegenhalt zu beirrenden Zeitströmungen betrachten. Wenn man dann noch geneigt wäre, all dieses — wenn auch irregeleitete — Drängen als aus dem Wesen neuzeitlichen religiösen Denkens kommend anzusehen, dann ständen die Exerzitien auch heute da als vom Wesen der katholischen Frömmigkeit gerufen und beauftragt.

Man hat versucht, von einer andern Seite her die Ignatianischen Exerzitien als zeitgebunden zu erweisen, nämlich von der Kulturgeschichte des Geisteslebens her. Die Exerzitien seien ein Kind des Barockgeistes.

Es ist ohne Zweifel ein fruchtbarer Versuch, die großen Werke des Geisteslebens auf dem Untergrunde ganzer Zeitbewegungen zu sehen, und sie von ihnen aus zu begreifen. Seit es dem Studium der Formen geistigen Lebens gelang, für das 16. und 17. Jahrhundert den Barock als eine machtvolle, greifbare Form des Empfindens und Gestaltens zu erfassen[2], lag es nahe, auch Ignatius und sein Werk für diesen Barock zu beanspruchen[3]. Für den ober-

---

Przywara, Wesen des Katholizismus, in den Stimmen der Zeit 108 (1924), 54 ff., und Gott (Köln 1926) 87 ff.

[1] Siehe oben S. 154.

[2] H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundfragen (München 1915). J. Kreitmaier, Die religiösen Kräfte des Barock, in den Stimmen der Zeit 110 (1926), 453 ff.

[3] W. Weisbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation Kap. 1.

flächlichen Blick schienen sich einige Merkmale darzubieten. — Man muß das Wesen des Barocks in dem Drang zum gesteigerten Dasein und zu eindrucksvollem naturalistischen Darstellen des gesteigerten Innenlebens bis in seine mystischen Tiefen sehen. Das Lebensgefühl will ins Weite, es möchte das Leben ins Heldenhafte erheben, sucht Wirkung in der großen, ausladenden Geste und in der glänzenden Repräsentation. Die Kunst des Barocks ist von diesem Geiste beseelt. — Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Geist sich im kirchlichen Leben des ausgehenden 16. und 17. Jahrhunderts mächtig auswirkte; man nennt ihn in dieser besondern katholisch-kirchlichen Erscheinung den Geist der Gegenreformation. «Es gehört», meint Weisbach, «zu den geheimnisvollen Vorgängen des geschichtlichen Geschehens, wie eine formal künstlerische Entwicklung und ein geistiger Prozeß sich nebeneinander bewegen und ineinander aufgehen, so daß schließlich die Formgebung als adäquater Ausdruck des leitenden Ideengehaltes eines geistigen Prozesses erscheint. Der tiefere Grund dafür liegt darin, daß die stilbildenden Kräfte ihrem Ursprung nach demselben Bereiche entstammen wie die treibenden geistigen Ideen und von gleichen Kulturfaktoren bestimmt werden.» [1]

Der Barock im kirchlichen Leben ist nicht ohne Größe gewesen. Er hat der neugefestigten katholischen Kirchlichkeit einen oft hinreißenden Ausdruck gegeben in prunkenden Feiern, in gewaltigen Bauten, in zahllosen Bildwerken, die das Übernatürliche in unerhörter Lebendigkeit vor Augen stellten.

[1] Ebd. 210.

Aber dem, der auf tiefinnerliche Frömmigkeit schaut, bleibt ein entschiedenes Mißbehagen in all dieser zudringlichen Sinnenpracht. Es scheint da Großes erkauft um den Preis eines noch Größeren, nämlich der keusch-innerlichen Frömmigkeit[1]. Wir möchten uns doch kaum für immer dem Geiste des Barocks verschreiben. Und wenn Ignatius und seine Exerzitien Geist vom Geiste dieses Barocks wären, dann würde man das Urteil begreifen, daß sie uns nicht mehr «liegen». Ist dem nun wirklich so?

Nicht schließen darf man schon daraus, daß die Jesuiten tatsächlich in ihrem seelsorglichen Wirken dem barocken Geist reichlich Sold gezahlt haben. Sie blieben Kinder ihrer Zeit. Schon der wissenschaftliche Einzelnachweis von J. Braun[2], daß, entgegen der gewohnten Annahme, die Jesuiten nicht aus ihrer Eigengeistigkeit einen neuen Baustil erzeugten, daß es einen «Jesuitenstil» nicht gibt, mahnt zur Vorsicht. Auch die Tatsache, daß von der Ordensleitung aus nachdrücklich gegen barocke Äußerungen auf dem Gebiete des sprachlichen Stils gekämpft wurde[3], beweist, daß der maßgebende Ordensgeist und der eindringende Zeitgeist nicht einfach sich deckten. Wir müssen die Ignatiani-

[1] Über den Geist des Barocks in der Theologie und Frömmigkeit siehe K. Eschweiler, Die zwei Wege 55 ff. Mir scheint, daß seine Darstellung überspitzt ist, weil er sie auf die Entwicklungslinie Molina-Kant-Hermes zudrängt. Übrigens nimmt E. ausdrücklich Ignatius von dem entartenden Geist des Barocks aus (S. 67).

[2] J. Braun, Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten.

[3] Siehe Duhr, Geschichte der deutschen Jesuiten II 1, 503 f. Meines Erachtens muß man die dort bekämpfte Erscheinung auf literarischem Gebiet als Auswirkung des Barockgeistes betrachten.

schen Exerzitien für sich nehmen. Hat ihr Geist barocke Züge? Man denkt an die Konzentration und Steigerung der Gefühle, an die dramatische Verdeutlichung der religiösen Innenvorgänge, an die Betonung des «Wirkens», und zwar auf weitestem Feld des Reiches Christi. Aber wir glauben, daß aus unserer Darlegung des innern Zusammenhanges der Exerzitien sich alles viel einfacher gibt. Was man darin als barock ansprechen möchte, ist zuvor verzerrt gesehen, und zudem macht es auch, in seiner rechten Lage gelassen, nicht das Wesen der Exerzitien aus. Das Wesen steigt geradlinig aus dem Innern des Christentums hervor, wie es von einer Seele Ignatianischer Prägung erlebt wird. Gerade die starke Besonnenheit, die herbe Zucht sind das Gegenteil des ausschweifenden Barocks, der so leicht ins Überhitzte, Krampfhafte sich verirrt. Überdies müßte ja auch Ignatius ein unbegreiflich vereinzelter Vorläufer einer Geistesbewegung sein, die erst ein Menschenalter später — und in Spanien noch später — einsetzte.

Wenn nun auch die Aszese der Exerzitien in ihrem Wesentlichen nicht zeitbeschränkt heißen kann, ist sie aber nicht der volklichen Besonderheit verhaftet, eben der romanischen und insbesondere der spanischen? — Romanische, spanische Art, und gar Frömmigkeit! — für den Deutschen ist dieses Wort vielfach sehr gefühlsbetont; es klingt für ihn mit die Furcht, es möchte das Formal-Klare des Romanen und mehr noch das Geradlinig-Starre des Spaniers seinem deutschen Gemüte Gewalt antun. Denn das deutsche Gemüt ist nicht so schnell fertig, es muß noch in die Tiefe bohren, es will die letzten Fragen in seiner eigenen Inner-

lichkeit vernehmen, da, wo alle Dinge noch nicht die glatte Faßbarkeit haben, die ihnen erst begriffliche Gebrauchsfertigkeit gibt, sondern wo sie in ihren Gründen ruhen, in der Metaphysik, oder lieber noch in dämmeriger Mystik.

Nun ist es ja sicher wahr, daß das Volkhafte einen rechten und gottgewollten Sinn und Dienst hat, auch in der katholischen Frömmigkeit. Auch die deutsche Art hat da, recht verstanden, ihren Platz und ihren Auftrag. Wie sie auf dem Gebiete des Natürlichen mit allem andern Volkstum in edlem Wettstreit den unausschöpflichen Reichtum darstellen soll, den Gott meinte, als er den Schöpfergedanken «Mensch» dachte, so soll die gleiche Art in der Übernatur, im christkatholischen Leben, mithelfen, die Fülle der Gottesgnade aufstrahlen zu lassen, die doch nichts anderes will, als Menschenseele und Menschenwesen verklären[1]. Das alles muß der heute — aus begreiflichen Gründen — so stark erwachten Freude zum Volkhaften bereitwillig zugestanden werden. Aber ebenso muß man an die große Gefahr erinnern, die eine hemmungslose Betonung des völkischen Gedankens mit sich bringt. Das jüngst erschienene Buch über «die Geschichte des deutschen Glaubens»[2] könnte uns diese Gefahr eindringlich vor Augen stellen. Als Leitgedanke des religiösen Lebens auf deutschem Boden, aus der «Geschichte des deutschen Glaubens», wird

[1] Vgl. meinen Aufsatz «Völkisch und katholisch», in den Stimmen der Zeit 107 (1924), 329 f.

[2] H. v. Schubert, Geschichte des deutschen Glaubens (Leipzig 1925). Zu sehr betont den Einfluß des Volkhaften in der Frömmigkeit auch Pourrat, La spiritualité chrétienne III, Einl. III.

das eine herausgehoben: wo deutsche Natureigenart, wo der Zug zur selbstverantwortlichen, innengewendeten Art, Gott zu suchen, deutlich wird, da ist aufsteigende Linie; alles Romanische (und dazu gehört auch Rom!) konnte wohl für die deutsche Jugendzeit erzieherisch wirken, war dann aber Fesselung und Verfälschung. Dann ist natürlich Luther der Höhepunkt des deutschen religiösen Lebens, er, «der deutscheste Mann». — Es scheint dann gar nicht mehr der Argwohn zu kommen, daß die naturhafte Volksart für sich noch nicht das allein maßgebende Gefäß zur Aufnahme der Übernatur sein kann, daß sie sich erst die rechte Bereitung muß gefallen lassen — und auch das rechte Gleichgewicht durch Angleich und Ausgleich mit anderer Völkerart.

Was nun aber Ignatius angeht, so muß zunächst festgehalten werden, daß er von Rasse aus nicht Spanier, sondern Baske war. Der Baske, dieser freiheitsliebende, kühne, unternehmungslustige Sohn der Berge, hat andere Weise als der Spanier[1]. Wir kennen die Basken aus der ruhmreichen spanischen Geschichte jener Tage als Führer manch kühner Unternehmung. Allerdings war kastilische Kultur längst in die Berge gedrungen, zumal in die Edelsitze. Ignatius war in kastilischer Umgebung erzogen, sein letzter — für ihn so entscheidender — Kampf auf den Mauern Pampelonas fand ihn auf spanischer Seite, nicht bei den mit französischer Hilfe kämpfenden Basken. So hatte sich spanisches Wesen dem seinigen längst beimischen können. — Der Spanier von damals hatte durch die vorauf-

[1] Siehe Böhmer, Loyola Kap. 1, S. 1 ff.

gegangene Geschichte seine Eigenart noch schärfer ausgeprägt, auch die religiöse; die langen Kämpfe um den Glauben auf heimischem Boden, die gerade damals ihren glorreichen Abschluß gefunden, hatten das Heldenhafte verstärkt, aber für Ausbildung des Weicheren, Klangreicheren, Sinnenden nicht Zeit gelassen[1]. Es hat die geistige Haltung des Spaniers etwas Zusammengestrafftes bekommen; er tritt der Wirklichkeit als Herrscher gegenüber, er befragt sie nicht in stillem Hinhorchen und erhält von ihr darum auch nicht alle Antwort. —

Will man diese Züge bei Ignatius und seinen Exerzitien wenigstens entfernt wiedererkennen? — Man kann es ausdenken, wie die Exerzitien, etwa in den umbrischen Bergen eines hl. Franz entstanden, einen andern Klang hätten. Aber was wir leugnen, ist, daß das Wesen der Exerzitien nicht aus dem ewig währenden Wesen des Christentums geschöpft sei und angelegt auf das Wesen des Christenmenschen. Wenn die persönliche und völkisch-geschichtlich bestimmte Eigenart des Ritters Iñigo besonders befähigt war, diese aszetische Wesensschau des christlichen Lebens so wirkmächtig zu gestalten, so hat er damit — und sein Volkstum in ihm — einen Dienst für alles Christentum zu tun gehabt, auch fürs deutsche. Damit ist keineswegs geleugnet, daß die Exerzitien nicht von jedem Volke nach seiner Eigenart — unbeschadet ihres Wesens — eigen aufgenommen werden. Ein hl. Petrus Canisius machte die Exerzitien unter Leitung des Savoyarden Faber, des ersten Gefährten des Ignatius;

[1] Siehe M. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles Kap. 4.

er erhielt von Ignatius persönlich die letzte Ausbildung im religiösen Leben; durch diese ganze Schulung fühlte er sich erst zu seinem besten Wesen erwacht[1]. Man erkennt die Exerzitienprägung im Lebensbilde dieses großen Mannes, aber wer könnte die echt deutschen Züge darin verkennen? Er war ein Deutscher geblieben.

---

[1] Siehe sein «Testament» (M.-Gladbach 1921) 39.

VIII. Die Praxis.

Nachdem wir die geistige Welt Ignatianischer Aszese nach verschiedenen Richtungen durchwandert haben, um ihren Sinn und Wert zu erkennen, bleibt zum Schluß noch eine praktische Frage: Wie soll das Wertvolle dieser Aszese in unser heutiges Geistesleben eingeführt werden?

Die Antwort wird manchen bei der Hand zu liegen scheinen: man mache die Ignatianischen Exerzitien genau nach seinen Weisungen; so haben sie schon einmal Epoche gemacht im religiösen Leben der Kirche, sie werden auch heute ihre Aufgabe haben.

Die Antwort ist im wesentlichen zutreffend; aber sie ist noch einer näheren Erläuterung fähig. Zunächst ist es wichtig, sich klar zu machen, daß dieser Geist Ignatianischer Frömmigkeit für unser heutiges religiöses Leben seine Bedeutung hat, ganz gleich, auf welchem Wege er hineingeleitet wird. Diese Überzeugung dürfte in unsern Darlegungen grundgelegt sein. Wir verhehlen uns nicht, daß manche Unterströmungen des heutigen Empfindens der Ignatianischen Art nicht gerade entgegenzukommen scheinen. Das entscheidet aber noch nicht über ihre innere Brauchbarkeit. Es gibt objektive Bedürfnisse und Bedürftigkeiten, die sich mit den empfundenen nicht decken. Die klare Zielsetzung im religiösen Leben, die strenge Zucht, die ritterliche Hochherzigkeit, die opferfrohe Hingabe des ganzen Innern an die eine Aufgabe des Dienstes Gottes im Reiche Christi, die Liebe, die sich in der

Tat erweisen soll, all das lag der Zeit des Ignatius wohl näher als der unsrigen. Es war eine Zeit voll Tatenfreude [1]. Wir sind heute komplizierter geworden, und zumal wir Deutschen. Wir haben nicht mehr den rechten Mut zu einem runden Ja — auch zu Gott, wenn er unsere tatbereite Hingabe will. Das moderne Geistesleben hat uns gewöhnt, zu allem auch das Wenn und Aber zu denken, die Dinge von allen Seiten zu betrachten, ihren Gesamteindruck immer neu, immer eigenartiger zu fassen und wiederzugeben. Es geht ein fast lyrischer Zug durch unsere Weltauffassung, es muß uns die Welt innerlich klingen und tönen. Das kann Reichtum bedeuten, aber auch Zersetzung. Gerade gegenüber dieser Gefahr der Zersetzung könnte der Ignatianische Geist gesundend und bewahrend wirken.

Es ist schon nicht ohne Wert, die Ignatianische Geistigkeit in ihrer Eigenart theoretisch zu schauen und durchzudenken. Aber ihre echte Wirkung kann sie nur nehmen, wenn sie in Menschen Leben gewinnt. Diese Menschen werden dann die Träger ihrer Wirkkraft sein. Nicht aber ist es die Aufgabe, möglichst viele in die «großen» Exerzitien zu führen, sondern die wenigen Berufenen sich ganz von ihnen durchdringen zu lassen. Die Gesellschaft Jesu, als die zunächst berufene Erbin und Hüterin des Ignatianischen Geistes, muß sich bewußt sein, im Namen der Frömmigkeit einen Dienst an dem heutigen katholischen Leben zu tun, wenn sie durch

[1] Vgl. noch im «dunklen» Zeitalter des 17./18. Jahrhunderts den ergreifend heroischen Geist, der zumal bei den deutschen Jesuiten zu den Missionen drängte (siehe Duhr, Geschichte der Jesuiten III, Kap. 5; A. Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre).

die Geistesschule der Exerzitien diesen Geist zunächst in den Ihrigen lebendig darstellt. Lebendiger Geist hat von selbst sein Strahlenfeld.

Aber die Geistesschule der «großen» Exerzitien darf nicht auf die Jünger des Ignatius beschränkt bleiben. So ist es auch im Laufe der Geschichte nie gewesen. Wo immer Menschen auf diesen Rhythmus des religiösen Lebens ansprechen, da sollen sie in den Exerzitien sich selbst und ihren Gnadenruf finden. Ja, man darf unbedenklich sagen, in ihrem Wesen sind sie auf das Wesen der menschlichen Seele angelegt. Darum sind sie auch zutiefst keiner aszetischen Richtung und Strömung unlöslich verhaftet. Sie stehen, verständig aufgefaßt, außerhalb der Arten, und können, verständig dargeboten, allen Arten dienen. Gerade diese dienende Aufgabe der großen Exerzitien für das geistliche Leben insgesamt hat man wohl in neuerer Zeit sehr übersehen. Im Grunde wollen sie ein Hilfsmittel sein zur Weckung des evangelischen Geistes, wie immer sich dieser Geist im einzelnen Gestalt sucht. Die Geschichte des religiösen Lebens in den letzten vier Jahrhunderten zeigt denn auch zur Genüge, daß Menschen der verschiedensten Richtungen und Schulen in den Exerzitien neues Leben fanden, das sie dann in ihrer Art auslebten. So sehen wir es z. B. bei einem Karl Borromeo und bei einem Franz von Sales, und jener Franziskaner sagte für einen Kenner der Exerzitien nichts Überraschendes, wenn er den Eindruck der Ignatianischen Exerzitien so wiedergab: «Jetzt habe ich den hl. Franziskus viel besser verstehen lernen.» — Ignatius war sehr zurückhaltend in der Zulassung zu den vollen Exerzitien, aber ebenso bedacht, wirklich Geeignete ihnen zuzuführen. Die

hoffnungsvollen Ansätze der großen Exerzitien unter Priestern und Laien in gegenwärtiger Zeit lassen einen neuen Frühling, eine Wiedergeburt echt evangelischen Geistes erwarten.

Gerade zur religiösen Durchbildung von Laien, wie sie das kirchlich-religiöse Leben zur Stunde braucht, hätten die großen Exerzitien eine Sendung. Darüber ist wohl das Nötige gesagt worden. Es wäre freilich eine feinfühlende Einstellung auf Art und Beruf solcher Menschen erfordert, die, im öffentlichen Leben stehend und wirkend, dennoch aus tiefen Quellen schöpfen sollen[1]. Wenn Ignatius schon hinreichend zu verstehen gibt[2], daß er sich die «Lebenswahl», in der sich der ganze Geist des Evangeliums als Entscheidung zusammendrängt, keineswegs nur als Wahl der «evangelischen Räte» denken kann, so wird heute noch viel mehr betont werden müssen, daß der hohe Geist der evangelischen Räte sich wesentlich auch im Laienstande verwirklichen läßt. Allerdings werden die Exerzitien den Jüngern unerbittlich zur letzten Bereitschaft völliger Hingabe an Gottes Willen führen, ja, entsprechend der Gesinnung des «dritten Grades», zu dem großmütigen, von Jesusliebe durchglühten Wunsche, es möchte der Herr ihn zu aller nur möglichen Nachfolge erwählen; sie werden ihn vor den Heiland stellen, wie der reiche Jüngling vor ihm stand, mit der Frage im Herzen: «Herr, was ist mir noch zu tun übrig?» Und er wird nicht

[1] Vgl. das St. Michaels-Institut, ein Bund junger Akademiker, die eine geschlossene katholische Formung des Lebens auf Grund der großen Ignatianischen Exerzitien erstreben; Sitz Frankfurt a. M.

[2] E.-B., die Bemerkungen über die Wahl.

traurig von dannen schleichen, wenn er das Wort hört: «Wenn du vollkommen sein willst, so verkaufe alles, was du hast und folge mir nach»; er hörte ja gerade, was er ersehnte. Und nur wenn der Herr, sein Angebot für die Tat nehmend, ihn gütig zu anderer Aufgabe ausersähe, wird er zu ihr hinschreiten, aber in gleicher Liebe und Tatwilligkeit. Wenn ein solcher hochherziger Mensch aus diesem Heiligtum der Exerzitien in seinen Beruf hinausträte, wäre das nicht der «Katholik der Tat», auf den wir warten?

Aber könnten nicht der Geist und die Kraft der Exerzitien auch in abgeleiteter Weise, in kürzeren Exerzitien weiteren Kreisen zugeführt werden? Es dürfte damit eine wichtige Frage der Seelsorge aufgeworfen sein. Wir denken an die acht- (oder fünf-) tägigen Exerzitien. Das Exerzitienbüchlein sieht sie noch nicht ausdrücklich vor. In den Ordenskonstitutionen spricht Ignatius davon, daß die Seinen alljährlich in der Einsamkeit «einige der Übungen wiederholen» sollen. Natürlich ist sein Gedanke, daß die Grundrichtung, die die Seele in den «großen» Exerzitien genommen, sich befestige und vertiefe. Aber schon bald sehen wir die achttägigen Übungen eine festere Form annehmen, wobei das Bestreben deutlich wird, den Gang der ganzen Exerzitien in den Grundzügen nachzubilden. Wenn die Geschichte dieser Exerzitienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts zu schreiben wäre, müßte auch auf manche Unzulänglichkeit hingewiesen werden. Denn nur allzuoft kommt das Wesentliche der Ignatianischen Geistesschulung nicht zu seinem Rechte[1]. Aber uns be-

[1] Roothaan, Litterae de spiritualium Exercitiorum S. P. N. studio et usu (Roma 1834).

schäftigt hier die Frage, was für die heutigen Bedürfnisse aus den Exerzitien zu gewinnen ist. Wenn auch zur vollen Durchprägung der Seele mit dem evangelischen Geist nach des Ignatius Art die genaue Handhabung der Exerzitien immer das vorzüglichste Mittel bleibt, so kann doch auch in acht Tagen etwas von diesem Geiste lebendig werden. Nur muß — was jene Exerzitienliteratur der Vorzeit manchmal vermissen läßt — die hohe Zielsetzung fest im Auge behalten, und auch, soweit möglich mit der Ignatianischen Psychologie angestrebt werden. Alles wird darauf ankommen, daß der Exerzitant von Grund seines Lebens her sich vor seinem Gott stehend fühle, ganz erfüllt von jener hochherzigen Bereitwilligkeit, dem Willen Gottes zu folgen, wie sie in der «Wahl» gemeint ist. So wäre für erstmalige und einmalige Exerzitien in acht Tagen wohl ein wahres «Metanoeite» zu erreichen, und das «Himmelreich» könnte der Seele «nahe» kommen.

Die Exerzitien werden heute wiederholt; für Priester und Ordensleute in regelmäßigem Abstande. Kann man sich auch für die Wiederholungen im wesentlichen an die Ignatianische Methode halten? Wir fragen nicht, ob nicht auch andere Arten der Geistessammlung und Erneuerung möglich und fruchtreich seien[1], sondern ob die Ignatianische ihren Sinn und Segen habe. Man hat Bedenken geäußert. P. E. Schlund sagt: «Zunächst erscheint

[1] Über die Exerzitien nach der Überlieferung von St-Sulpice. C. B. E., Heft 39: Les Exercices à la naissance des Séminaires»; ferner C. Lebrun, Le bienh. Jean Eudes, les Eudistes et l'œuvre des retraites spirituelles (C. B. E., Heft 56).

uns notwendig, eine scharfe Scheidung zu machen zwischen Bekehrungsexerzitien und Andachtsexerzitien. — Im Sinne des hl. Ignatius liegen zunächst freilich nur Bekehrungsexerzitien.»[1]

Uns scheint die Scheidung von «Bekehrungsexerzitien und Andachtsexerzitien» in dieser Schärfe und Form nicht nötig. Bekehrung ist sicher zunächst ein einmaliges Geschehen, aber dann im Sinne der evangelischen Forderungen eine stets sich erneuernde Geisteshaltung. Das wird für uns Menschen im Pilgerstande die echteste Andacht bleiben, immer von neuem die innere Umkehr vom Allzunatürlichen und seinen ständigen herabziehenden Reizen und Hemmungen zum Jesus des «Metanoeite» zu vollziehen. Die Gesinnung der Umkehr als christliche Lebenskraft! Das aber gerade lehren die Ignatianischen Exerzitien. Es wird von nicht geringem Gewinn für echte Andacht sein, jährlich so sein Leben den Grundforderungen des Christentums Angesicht zu Angesicht gegenüberzustellen. Aber ohne Zweifel wird auch ein Jahr immer wieder neue Einzelerfahrungen, Schwierigkeiten, Aufgaben bringen, die es gilt, in die Gesamthaltung des geistlichen Lebens einzuordnen. Es kann nicht besser geschehen, als wenn der neue angesammelte Rohstoff in den gleichen Schmelztiegel geworfen und eingeschmolzen wird, in dem sich die Grundform des geistlichen Lebens bildete.

Aber lassen sich denn solche Exerzitien im Ignatianischen Geiste wiederholen, ohne immer das gleiche zu bringen? Praktisch würde die Frage wohl so lauten: «Könnte ein und derselbe Exer-

[1] Schlund a. a. O. 65/66.

zitienmeister nach dem Ignatianischen Schema eine Reihe von Jahren hindurch im gleichen Kloster vor den gleichen Leuten Exerzitien halten?»[1] Wir meinen — und zwar aus Erfahrungen heraus —: nicht schwerer, als wer über «freie Dinge» redet, z. B. über die Liebe, die Gnade, über Stücke der Heiligen Schrift, als da ist das Hohepriesterliche Gebet, die Bergpredigt usw.[2] Er wird eben nicht am «Ignatianischen Schema» haften, sondern den Geist walten lassen. Dabei wird er selbst diese «freien Dinge» sehr wohl als Anschauungsstoff verwenden bei der einen wesentlichen Aufgabe, in der Seele die tiefste Selbstbesinnung der Exerzitienaszese zu erzeugen. Darum sind freie Stoffe soweit dienlich, als in ihnen die Grundforderungen Jesu deutlich werden.

Ein weiteres Bedenken lautet: Geben die wiederholten Exerzitien im Ignatianischen Geist gerade den Ordensleuten, wessen sie bedürfen, die Erneuerung im Geist der Gelübde und ihres Standes? Wie wir sahen, führen die Ignatianischen Exerzitien zu den «evangelischen Räten», diese aber nicht als Institution gefaßt, sondern als Inbegriff der evangelischen Lebensformung; sie führen also die Ordensperson immer wieder hinab in den schaffenden Wurzelboden ihres religiösen Standes und Lebens. Von hier aus ergibt sich also ungezwungen die Erneuerung des Geistes der Gelübde. Es trifft darum nicht ganz zu, wenn P. Schlund meint[3]: «Ferner ist die Aszese der Exerzitien, wie Meschler richtig sagt, eingestellt auf alle Christen ohne Ausnahme. Es ist nicht, wie es etwa vor Ignatius immer war

[1] Schlund a. a. O. 65. [2] Ebd. 66. [3] Ebd. 62.

und heute in den aszetischen Büchern namentlich zum Gebrauch für Ordensleute noch ist, die Rede von der Einstellung auf die evangelischen Räte und die besondern seelischen Mittel, die Ordensleute zu gebrauchen pflegen.» — Wenn die Aszese der Exerzitien für alle ist, dann in dem Sinne des Evangeliums, das auch alle «ladet», da doch nur «wenige berufen» sind.

Was ist nun aber von den gekürzten Laienexerzitien für weitere Kreise zu halten? Lassen sie sich im Ignatianischen Geiste geben? Man wird vielleicht sagen, daß Ignatius selbst die Antwort gegeben und den Gang solcher Exerzitien festgelegt habe. In der Tat enthält die 18. und 19. Vorbemerkung wichtige Winke für solche, die kein Verlangen oder nicht die nötigen geistigen und natürlichen Kräfte für den Höhenweg der Exerzitien haben, aber doch Hilfe in ihrem geistlichen Leben suchen. Vorbereitung auf eine gründliche Beicht, Anleitung zur allgemeinen und besondern Gewissenserforschung, zur täglichen Betrachtung, zur achttägigen Beicht und Kommunion, das ist ungefähr der Inhalt dieser Exerzitien. Man kann sie Ignatianisch nennen, nicht nur, weil Ignatius sie in dieser Form für weitere Kreise empfahl, sondern weil sie auch aus den eigentlichen Exerzitien einiges mitbekommen haben, die klare Zielsetzung, die systematische Arbeit in der Einsamkeit. Aber es ist zu bedauern, daß diese abgeleiteten Exerzitien für viele als die Ignatianischen angesehen werden. Ignatius hat sich in ihnen als nüchterner Lebenskenner, als großer Organisator des religiösen Lebens erwiesen, die Volksexerzitien und systematischen Missionen nahmen von hier aus ihren Aufschwung;

aber der Geist seiner Aszese spricht sich in ihnen nur sehr unvollkommen aus. Und unseres Erachtens längst nicht alles, was sie auch den weiteren Kreisen zu geben hätte. Sicherlich soll man es nicht gering einschätzen, wenn Christen zu der beschriebenen Übung ihrer Religion durch kürzere Exerzitien gelangen, und man könnte heute zuweilen fürchten, daß man über höhere Werte und Ziele dieses Grundlegende vergesse und das Volk leer ausgehen lasse.

Aber man darf doch fragen: Hat man sich nicht lange Zeit allzu starr in diesem beschränkten Kreis der Exerzitien gehalten, den Ignatius in der 18. und 19. Vorbemerkung beschreibt? Uns scheint eine Bemerkung des Heiligen am gleichen Orte der Aufmerksamkeit höchst wert zu sein: «Die vorliegenden (also die «großen») geistlichen Übungen müssen sich in ihrer Anwendung nach der Beschaffenheit derer richten, welche sich denselben unterziehen wollen. — Desgleichen soll einem jeden nach der Stufe, die er erreichen will, das vorgelegt werden, woraus er mehr Nutzen und Fortschritt erlangen kann.» Damit ist jedem Exerzitienmeister von Ignatius die Pflicht auferlegt, die Empfänglichkeit und Tragfähigkeit der ihm Anvertrauten abzuwägen und danach zu bemessen, wie weit sie auf die christliche Höhenbahn geführt werden können. Dann aber wäre zu sagen, daß zumal heute weite Kreise des katholischen Volkes nicht unter die Beschränkung fallen, die bei den Anweisungen der 18. und 19. Vorbemerkung vorausgesetzt sind. Es gibt viele Laien, denen es weder an ernstem Willen noch an der nötigen geistigen Reife und Bildung fehlt, auch ganzes Christenwesen lebendig zu erfassen. Es geht durch weite Reihen unserer Katho-

liken ein Sehnen nach verinnerlichtem Christenleben. Für sie sind nicht «Bekehrungsexerzitien» mit der Generalbeichte als Höhepunkt, was sie brauchen, sondern Bekehrungsexerzitien im Sinne des Evangeliums, eben «Ignatianische» Exerzitien. Ignatius läßt grundsätzlich diesen Weg frei. Aber wir müssen ihn heute wohl ernsthafter beschreiten. Fünftägige und achttägige «Ignatianische» Exerzitien könnten die religiösen Bedürfnisse unserer Zeit weithin erfüllen. Und selbst die dreitägigen müßten einen Hauch des Ignatianischen Geistes verspüren lassen. Es ist das nicht unmöglich. Der erste Tag kann Gott groß in der Seele aufgehen lassen, den Gott, der in Schöpfer- und Gnadengütigkeit mein Leben ruft; der zweite Tag müßte Sünde und jegliche sittliche Untreue als den Abfall vom hohen Sinn des Lebens, als die Verunstaltung und Verneinung alles Großen im Leben des einzelnen und der Menschheit zum Erlebnis bringen; der dritte endlich in das Reich Christi einführen, in dem erst das Leben mit seiner konkreten Gegebenheit seine Weite und Höhe, seinen Schwung und seine Weihe erhält.

Kann die Ignatianische Art der Exerzitien von anderer Seite Anregung empfangen? Man denkt dabei heute vor allem an die Welt des Franziskanischen Geistes und der Liturgie. Wir antworten mit einem freudigen Ja[1]. Ignatianische Exerzitien sind selbst in ihrer ungebrochenen Form wie ein Gefüge von Knochen und Sehnen; es muß lebensvoll ausgefüllt werden. Das gilt noch mehr von der verkürzten Gestalt. Dort, wo es sich zumeist

[1] Vgl. Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart 17—21.

um den einzelnen Exerzitanten handelt, soll die Ausfüllung aus der eigenen Seele in betrachtender Selbsttätigkeit geschehen; hier, wo der Darbietung des Leiters größerer Anteil zufällt, wird sie mehr aus dem geformten Reichtum kirchlichen Lebens zu nehmen sein. Franziskanischer Geist und liturgischer Geist bedeuten solchen Reichtum. — Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß die besonnenen Wortführer beider Richtungen heute den Ignatianischen Grundriß in seinem Wesen als unaufgebbar anerkennen [1]. Der Ausbau mag sich in katholischer Weite und Fülle vollziehen. «Verschieden sind die Kräfte verteilt; aber es ist derselbe Gott, der da wirkt das alles in allem» (1 Kor. 12, 6).

[1] Für die franziskanische Richtung sprach sich die erste Exerzitientagung zu Werl (1925) bedeutsam aus. Für die «liturgischen Exerzitien» siehe B. Rebstock O. S. B., Liturgische Exerzitien, in Theologie und Glaube 1926, 33—54. Liturgische Tagungen, die irgendwie in den Geist der Liturgie einführen, sollte man besser nicht Exerzitien nennen, so segensreich sie für das religiöse Leben sein mögen. Exerzitien wollen immer eine Gesamtdurcharbeitung des eigenen geistlichen Lebens in systematischem Zusammenhang. Die liturgischen Hochzeiten des Jahres, Karwoche, Weihnachtszeit, Pfingsten, laden geradezu ein, die Ignatianischen Grundgedanken aus der mitgelebten Liturgie zu entwickeln. Auf einen Versuch, «Ignatianische» Exerzitien mitten in das liturgische Leben zu stellen, darf ich vielleicht hinweisen. Zweimal, in der Adventszeit und Fastenzeit, zog ich mit einem geschlossenen Kreis von Akademikern in eine Benediktinerabtei. Ein Mönch der Abtei, ein Führer in der «liturgischen Bewegung», gab aus der Gesamtstimmung der Liturgie den Grundklang des Tages an: die Anbetung Gottes; Geist der Buße; Christus König und Hoherpriester. Dieser Grundklang ging dann weiter in Betrachtungen durch den Tag, die ich nach Ignatianischer Art darbot.

060.31
B.639 B oe
2262
BONNIGHAUS, Ernest
AUTHOR
Die Aszese de Ignationischen
TITLE Exerzitien

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	FR. DONNELLY	

2262